

George Bancroft





DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

PAR UNE SOCIETE

DE PROFESSEURS ET DE SAVANTS

TOME SIXIEME

PARIS

CHEZ L. HACHETTE ET Cie

RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 14

Près de l'École de médecine

1852

H. P.

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
2805-10
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
1908

LENOX LIBRARY
NEW YORK



DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

S

SCHULTZ (Jean), né en 1739, à Mulhausen, en Prusse, mort en 1805, professeur de mathématiques à l'université de Kœnigsberg, se montra un des premiers partisans de Kant. Voici les titres de ses ouvrages philosophiques : *Considérations sur l'espace vide*, in-8°, Kœnigsberg, 1758; — *Eclaircissements sur la Critique de la raison pure de Kant*, in-8°, ib., 1784 et 1791; — *Examen de la Critique de la raison pure de Kant*, in-8°, ib., 1789-92; — *Elements de la mécanique pure*, in-8°, ib., 1804. X.

SCHULZE (Gottlob ou Théophile-Ernest), né à Heldrungen, en Thuringe, le 23 août 1761, mort à Gœttingue le 14 janvier 1833, après avoir successivement enseigné la philosophie à Wittemberg, à Helmstædt et à Gœttingue, a joué un grand rôle dans le mouvement philosophique provoqué en Allemagne par Kant. Il commença sa carrière d'écrivain par des dissertations purement historiques : *De coharentia mundi partium, earumque cum Deo conjunctione summa secundum stoicorum disciplinam*, in-4°, Wittemberg, 1785; — *De ideis Platonis*, in-4°, ib., 1786; — *De summo secundum Platonem philosophiæ fine*, in-4°, Helmst., 1789. Puis il publia, d'après les leçons de son maître, F.-V. Reinhard, une *Esquisse des sciences philosophiques*, 2 vol. in-8°, Wittemberg, 1788-90. Mais lorsque apparut la philosophie de Kant, suivie de celle de Reinhold, il entra dans la lice par un ouvrage anonyme d'*Enésidème*, comme adversaire à la fois [illegible] dogmatisme. Il reproche au système de Kant [illegible] moins incomplet : car, aboutissant [illegible] positive, il n'ose pas l'avouer, [illegible] our le dogmatisme. Quant à [illegible] de séparer, à l'exemple de [illegible] quelque sorte réunis dans

la *faculté représentative*, c'est-à-dire dans la conscience, voici l'objection que Schulze lui adresse : Des représentations peuvent exister sans aucun objet ; et, réciproquement, un objet réel, un arbre, par exemple, peut exister en soi, indépendamment d'un sujet. On ne peut donc pas, sans aveuglement, se refuser à reconnaître la réallité objective de ce qui tombe sous les sens, la vérité de la perception immédiate. Le livre de Schulze eut beaucoup de succès parmi les adversaires de Kant ; mais pendant qu'il faisait ainsi la guerre à la philosophie critique, il fut lui-même attaqué par Fichte. Schulze lui répondit par la *Critique de la raison théorique*, où il soutient l'impossibilité de toute science ayant pour objet les principes absolus des choses, où il montre comme une tentative chimérique toute critique de la connaissance. Nous sommes condamnés, selon lui, à faire usage de nos facultés intellectuelles, à ajouter foi à leur témoignage, sans rien savoir de leur valeur absolue et de leur origine. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de rechercher de quels éléments nos connaissances se composent, quelles différences les distinguent les unes des autres, et par quelles lois elles s'imposent à notre conviction. Le scepticisme de Schulze ne s'adresse donc qu'à la spéculation, et non à la raison humaine en général ; il accepte tous les faits, toutes les données du sens commun, et ne repousse que la discussion des premiers principes. C'est, pour nous servir de nos propres expressions, moins le scepticisme que l'*anti-dogmatisme*. Mais il était impossible de garder longtemps cette position indécise. Aussi Schulze, sur la fin de sa vie, a-t-il adopté la plupart des opinions très-dogmatiques de Jacobi, et de son scepticisme il n'est plus resté qu'une sage réserve en matière de spéculation ; réserve motivée sur les bornes naturelles de l'esprit humain et les vicissitudes que présente l'histoire de la philosophie. Il ne voit l'infaillibilité dans aucun système ; il regarde la science comme infiniment perfectible, et ne veut se reposer que dans l'évidence.

Voici les titres des ouvrages philosophiques de Schulze, tous rédigés en allemand : *Ænésidème, ou des Fondements de la philosophie élémentaire de Reinhold, avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la critique de la raison*, in-8°, Helmst., 1792 ; — *Quelques considérations sur la philosophie de la religion de Kant*, in-8°, Kiel, 1795 ; — *Critique de la philosophie théorique*, 2 vol. in-8°, Hambourg, 1801 ; — *Encyclopédie des sciences philosophiques*, in-8°, Gœttingue, 1814, 1818, 1822, 1824 ; — *Éléments de la logique générale*, in-8°, Helmst., 1802, et d'autres éditions ; — *Guide pour le développement des principes philosophiques du droit civil et du droit pénal*, in-8°, ib., 1813 ; — *Anthropologie psychologie*, c'est-à-dire la Psychologie, in-8°, ib., 1816, 1819, 1826 ; — *Théorie philosophique de la vertu*, in-8°, ib., 1807 ; — *de la Connaissance humaine*, in-8°, ib., 1832. Ce dernier ouvrage est, en quelque sorte, le testament philosophique de Schulze. Indépendamment des écrits que nous venons de citer, Schulze a fourni des articles à divers journaux philosophiques, entre autres au *Nouveau musée de la philosophie*, publié par Bouterweck, année 1805, t. III, 2e livraison, et à la *Chronique de Bredow*, année 1807, t. II, p. 1121. X.

SCHUTZ Christian-Godefroi, né en 1747 à Bedersteedt, mort en 1832 à Halle, après avoir longtemps professé dans cette ville la littérature et la philosophie, a laissé plusieurs écrits philosophiques, inspirés par la doctrine de Leibnitz, puis par celle de Kant. Nous nous contenterons d'en citer les titres : *De origine ac sensu pulchritudinis*, in-4°, ib., 1768; — *Super Aristotelis de anima sententia*, in-4°, ib., 1770; — *Principes de la logique, ou l'Art de penser*, in-8°, Lemgo, 1773 (all.); — *Introduction à la philosophie speculative*, in-8°, ib., 1775 (all.); — *Manuel pour l'éducation de l'entendement et du goût*, 2 vol. in-8°, Halle, 1776-78 (all.); — *De vera sentiendi intelligendique facultatis summæ, Leibnitziana philosophia cum Kantiana comparata*, in-4°, Iena, 1788 et 1789; — *Theses rationi humanæ justam in rerum finitarum cognitione auctoritatem asserendi causa propositæ*, in-8°, ib., 1818. Il a aussi publié une traduction allemande de l'*Essai analytique* de Bonnet, 2 vol. in-8, Brême, 1770. Sa biographie et un choix de sa correspondance avec les savants de son temps ont été mis au jour par son fils Ferdinand-Charles, docteur en philosophie, in-8°, Halle, 1834. X.

SCHWAB Jean-Christophe, né en 1743 à Ilsfeld, dans le royaume de Wurtemberg; mort à Stuttgard, en 1821, après avoir été successivement professeur de philosophie, conseiller aulique et membre de la direction supérieure des études. Il s'est signalé comme un défenseur ardent de la philosophie de Leibnitz et de Wolf contre le système de Kant. Voici les titres de ses écrits, rédigés les uns en latin et les autres en allemand : *De reductione theologiæ naturalis ad unum principium*, in-4°, Tubingue, 1765; — *De abstractionibus*, in-4°, Stuttgard, 1778; — *De methodo analytica*, in-4°, ib., 1779; — *Theses ex psychologia, cosmologia et theologia naturali*, in-4, ib., 1780; — *Examen succinctum primariarum hypothesium de reproductione idearum*, in-4°, ib., 1781; — *De permissione mali divinis perfectionibus non refragante*, in-8°, Ulm, 1786; — *Examen de l'essai de Camp d'une nouvelle preuve de l'immortalité de l'âme*, in-8°, Stuttgard, 1781; — *Examen de cette question : Si l'on peut démontrer par la nature de Dieu que la prescience divine n'est pas contraire à la liberté humaine*, in-8°, Ulm, 1788; — *Quels sont les progrès de la métaphysique en Allemagne, depuis les temps de Leibnitz et de Wolf*, in-8°, Berlin, 1796 (écrit couronné par l'Académie de Prusse); — *Sur le serment judiciaire d'après Kant*, in-8°, Stuttgard, 1797 et 1799; — *Neuf dialogues entre Christian Wolf et un kantien, etc., avec une préface de Nicolai*, in-8°, Berlin, 1798; — *Huit lettres sur quelques contradictions et inconséquences remarquées dans les derniers écrits de Kant*, in-8°, ib., 1799; — *Douze [illegible] sur l'appel de Fichte au public*, in-8°, ib., 1799; — *Quelques [illegible] sur la défense de Forberg contre l'accusation d'athéisme*, [illegible] — *Parallèle entre le principe moral de Kant et [illegible] Wolf*, in-8°, Berlin, 1800; — *de la Vérité de la [illegible]*, ib., 1803; — *Appréciation des idées de [illegible]sion et la répulsion des corps*, in-8°, [illegible]*pour servir à la théorie de l'o[illegible]*, Stuttgard, 1813. Indépen-

damment de ces ouvrages, Schwab a publié, dans différents journaux et recueils, un grand nombre de dissertations et d'articles critiques, dirigés principalement contre les systèmes de Kant et de Reinhold.

X.

SCHWARTZ (Frédéric-Henri-Christian), né à Giessen en 1766, mort à Heidelberg en 1837, après avoir exercé, en plusieurs villes de l'Allemagne, diverses fonctions ecclésiastiques et universitaires, est un théologien attaché à la philosophie de Kant. Outre quelques écrits théologiques, il a consacré à la philosophie, c'est-à-dire au système de Kant, et particulièrement à la partie morale et pédagogique de ce système, les ouvrages suivants, tous rédigés en allemand : *L'Esprit de la vraie religion*, in-8°, Marburg, 1790; — *la Religiosité, ce qu'elle doit être et par quels moyens on aide à son développement*, in-8°, Giessen, 1793; — *les Sciences morales, manuel de morale et de religion naturelle*, in-8°, Leipzig, 1793 et 1797; — *Théorie de l'éducation*, 4 vol. in-8°, ib., 1802-1813; — *Manuel de pédagogie et de l'art d'enseigner*, in-8°, Heidelberg, 1805; — *les Écoles, leurs différentes espèces, leurs rapports intérieurs et extérieurs*, etc., in-8°, Leipzig, 1832; — *la Vie dans sa fleur, ou la moralité, le christianisme et l'éducation dans leur unité*, in-8°, ib., 1837. Il a aussi publié divers articles dans des recueils philosophiques, et une dissertation sur Raban-Maur : *De Rabano Mauro, primo Germaniæ præceptore*, in-4°, Heidelberg, 1811.

X.

SCIENCE. Savoir, c'est connaître avec certitude. Le savoir parfait serait la certitude absolue et universelle; mais ce savoir, qui serait infini et immuable, est évidemment en dehors et au-dessus des conditions de notre nature : il est un attribut de Dieu, et il ne peut être autre chose. Pour nous, c'est un idéal vers lequel nous pouvons tendre indéfiniment sans l'atteindre jamais. Le savoir humain sera toujours borné et toujours perfectible.

Entre la connaissance certaine et l'ignorance, il y a pour nous un intermédiaire : c'est la probabilité, qui s'appuie toujours sur quelque certitude antérieure, qui renferme toujours en elle-même quelque certitude restreinte, et qui peut servir de transition pour arriver à une certitude nouvelle et plus étendue. En effet, la probabilité implique la connaissance de nos motifs actuels de croire ou de ne pas croire à une chose encore douteuse pour nous. La connaissance de l'existence réelle de ces motifs peut être certaine; si elle n'est que probable, il faut que cette probabilité s'appuie, en dernière analyse, sur des motifs dont l'existence soit certainement connue. En outre, il faut que nous sachions avec certitude que nos motifs, insuffisants pour produire une certitude parfaite sur l'objet auquel ils s'appliquent, ont cependant quelque valeur : autrement, ce ne seraient pas pour nous des motifs, et il n'y aurait pas de probabilité. La valeur relative des motifs de probabilité peut quelquefois, mais non toujours, être appréciée d'une manière exacte et mathématique : alors seulement les probabilités peuvent être soumises au calcul. Il y a donc déjà dans la probabilité un véritable savoir, une certitude réelle, mais qui ne s'étend pas à tout l'ob-

pt, encore douteux dans son ensemble, auquel la probabilité s'applique. Par l'acquisition de nouvelles connaissances, la probabilité peut se transformer en certitude.

Le savoir, c'est la certitude vraie. L'erreur, c'est la fausse certitude. En présence de la certitude légitime, le doute est déjà une erreur, parce qu'il est la négation de la certitude acquise ; mais, en présence de l'affirmation prématurée, le doute est un premier pas vers la certitude vraie, et, en présence de l'erreur, il est déjà un retour vers la vérité. L'erreur accompagnée de doute n'est plus une erreur à proprement parler : c'est une incertitude, avec tendance encore prédominante vers l'erreur.

Lorsque l'incertitude existe, non pas entre l'affirmation ou la négation d'une proposition qui n'admet ni *plus* ni *moins*, mais entre des appréciations diverses d'une quantité connue empiriquement, ou bien du rapport de deux quantités incommensurables en nombres finis, alors les chances d'erreur se trouvent renfermées entre des limites qui dépendent du degré d'exactitude de nos moyens et de nos procédés d'appréciation. Or, ces limites peuvent être connues quelquefois avec certitude, et presque toujours, en faisant la part de l'incertitude un peu trop large, nous pouvons être sûrs du moins de ne pas la faire trop étroite. Nous pouvons donc alors, avec une certitude entière, fixer un *maximum* et un *minimum* entre lesquels la valeur cherchée se trouve comprise. Le perfectionnement des méthodes et des instruments amène des approximations de plus en plus voisines de l'exactitude, et qui finissent par se confondre sensiblement avec elle, sans cependant l'atteindre jamais d'une manière certaine. Ainsi, de même que la probabilité, l'approximation progressive est aussi un intermédiaire entre l'ignorance et le savoir parfait, et elle constitue par elle-même un savoir réel.

Le savoir n'est pas toujours science, car la science n'est pas un assemblage confus de notions rapprochées au hasard. Toute science est un ensemble de notions liées entre elles, non pas d'après certains rapports superficiels ou arbitrairement établis, mais d'après la raison et d'après la nature même des choses. Or, pour établir cette liaison naturelle et rationnelle entre des notions nombreuses et variées, il est indispensable de se rendre compte de chacune d'elles, de les comparer et d'en découvrir les rapports. Ainsi, pour connaître scientifiquement, il faut toujours plus ou moins comprendre, et le caractère scientifique d'un ensemble de connaissances est d'autant plus prononcé, que ces connaissances sont plus et mieux comprises, soit en elles-mêmes, soit dans leurs rapports.

Or, comprendre entièrement une vérité nécessaire, ce serait en comprendre la liaison avec toutes les vérités du même ordre et avec le principe éternel de toute vérité; ce serait en comprendre toutes les conséquences et toutes les applications dans l'ordre des vérités contingentes. Comprendre entièrement une vérité contingente, ce serait en comprendre la liaison avec toutes les autres vérités tant contingentes que nécessaires, et en comprendre la raison d'être et le rapport avec la cause suprême. Comprendre entièrement un être contingent ou un phénomène, ce serait en pénétrer complétement la nature, l'origine et les rapports ; ce serait connaître toutes les lois et toutes les causes

qui interviennent dans sa production, si c'est un phénomène; toutes ses facultés, toutes les lois de son activité et toute son histoire, si c'est un être concret : il faudrait pouvoir assigner à cet être ou à ce phénomène sa place dans l'ensemble des choses, ses rapports de différence et de ressemblance, non-seulement avec les objets de même espèce ou de même genre, mais avec les objets plus éloignés dans la classification universelle; il faudrait savoir quels sont les causes et les effets, médiats ou immédiats, de cet être ou de ce phénomène, quels en sont les rapports avec l'ensemble des causes secondes et avec la cause première. Ainsi la science complète du moindre objet comme du plus grand suppose la science universelle. La science du moindre objet, comme du plus grand, est et sera toujours bornée et toujours perfectible. Jamais on n'expliquera complétement l'existence d'un brin d'herbe : on la comprend mieux qu'on ne la comprenait il y a un siècle, et c'est là un progrès qui en suppose beaucoup d'autres dans un grand nombre de sciences.

Ainsi, la science est une et infinie dans son essence absolue; mais elle n'est qu'imparfaitement réalisable dans l'esprit humain, qui ne peut embrasser toutes les choses finies et encore moins embrasser l'infini. La science humaine est nécessairement partielle et, par conséquent, divisible : sa divisibilité est la condition de ses progrès. Partant d'une première synthèse vague et incomprise, elle arrive, par l'analyse, à une synthèse un peu moins défectueuse, et de là, par des analyses de plus en plus profondes, elle arrive à des synthèses de plus en plus vraies et compréhensives. L'analyse ajourne les questions les plus générales, pour mieux les résoudre; elle les décompose en leurs éléments, qu'elle examine l'un après l'autre; elle ramène ainsi aux questions générales par la solution des questions particulières. Mais, pour ne pas se perdre dans l'étude stérile de détails isolés les uns des autres, il faut qu'elle dirige ses recherches d'après un plan préconçu, et, par conséquent, d'après une hypothèse antérieure, qui se trouve confirmée ou rectifiée par le résultat de ces recherches mêmes. Le champ de la science universelle doit donc se diviser, non pas en parcelles imperceptibles, mais d'abord en grandes régions, qui se subdivisent elles-mêmes en régions de plus en plus restreintes, et au milieu desquelles il faut s'avoir s'orienter pour choisir l'objet spécial de ses recherches. Ces délimitations, d'abord nécessairement vagues et indécises, doivent se fixer de plus en plus d'une manière conforme à la nature des choses, à mesure que la science fait des progrès. C'est ainsi que *les sciences*, distinctes, mais non isolées, coexistent dans *la science*, sans en détruire l'unité. Mais cette unité ne se manifeste qu'autant que les sciences sont unies entre elles suivant leurs vrais rapports, et qu'elles forment ainsi une hiérarchie une et multiple à la fois, où chaque science a le rôle supérieur ou subordonné qui lui appartient, et où toutes se prêtent un mutuel concours.

Au point de vue de l'absolu, la science dominatrice, celle qui embrasse en quelque façon toutes les autres, c'est la science de la cause première, c'est la théologie naturelle. En d'autres termes, pour celui qui possède la science absolue, c'est-à-dire pour l'Etre suprême, la science universelle est comprise, en quelque façon, dans la connaissance

qu'il a de lui-même, de sa puissance, de sa pensée, de ses intentions et de ses actes. Mais l'homme n'est pas et ne peut pas se placer au point de vue de l'absolu ; il ne peut pas se faire Dieu, en supposant l'identité de sa pensée avec celle de Dieu, et construire le monde au gré de sa pensée : ce rêve, pour avoir été celui de quelques penseurs éminents, n'en est pas moins le comble de l'illusion. Le point de départ de la pensée humaine est nécessairement dans l'homme même : c'est de là qu'il doit partir pour se rattacher, soit à Dieu, soit à tout ce qui l'entoure ; c'est là qu'il trouve la notion de Dieu présente en lui-même ; c'est là qu'il trouve tous ses moyens de connaître. Une certaine connaissance de soi-même est donc pour lui le commencement nécessaire de toute science.

D'une part, il faut qu'il arrive à se faire une notion distincte de ces principes antérieurs et supérieurs à l'expérience que tout homme applique, le plus souvent sans s'en rendre compte, de ces *jugements synthétiques a priori*, de ces axiomes, qui sont les majeures sous-entendues de tant de raisonnements instinctifs ; il faut qu'il apprenne à formuler les *jugements analytiques*, c'est-à-dire les définitions qui mettent en évidence le contenu implicite de nos idées ; enfin il faut que, rapprochant les définitions des axiomes, il en fasse sortir les *sciences déductives*, telles que l'ontologie générale, la science des nombres et la science de l'étendue, ou, en d'autres termes, la métaphysique, l'arithmétique et la géométrie.

D'un autre côté, l'esprit scientifique appliqué aux objets corporels doit étudier les conditions de la perception sensible, la valeur et la portée du témoignage de chacun de nos sens, les causes d'erreur qui résultent, soit d'une confiance présomptueuse dans nos organes, lorsque nous n'en avons pas suffisamment expérimenté la puissance, soit des fausses suppositions et des faux raisonnements implicites dans les jugements instinctifs que les sensations nous suggèrent. Il doit inventer et perfectionner les instruments et les procédés qui viennent en aide à l'observation sensible, pour augmenter la portée et l'exactitude des données qu'elle fournit. Il doit apprendre à comparer et à grouper ces données, à en faire sortir des notions générales, des *jugements synthétiques à posteriori*. Il ne doit pas en rester là : il faut qu'appelant au secours de l'expérience, d'une part la raison et ses principes nécessaires, d'autre part la foi à la stabilité des lois de la nature, il étende légitimement à tous les êtres semblables entre eux, à tous les phénomènes de même espèce, les notions qu'il a acquises par l'observation de quelques individus ou de quelques faits de chaque espèce, et qu'il étende de même à tous les temps et à tous les lieux les notions acquises par des observations faites en un temps et en un lieu donnés. Il doit aller plus loin encore dans la même voie : il doit découvrir les lois suivant lesquelles les phénomènes se produisent ; quand ces lois sont complexes, il doit les décomposer en des lois plus simples, qui se manifestent par l'observation et l'expérimentation convenablement dirigées ; il doit, lorsqu'il le peut, arriver ainsi aux lois entièrement simples, qui lui révèlent le mode d'action d'une cause isolée ; alors, combinant entre elles plusieurs lois simples, il peut arriver à prévoir les phénomènes qui se produiront

dans des circonstances autres que celles qui ont été observées; il peut, remontant le cours des âges, reconstruire, du moins en partie, le passé de l'univers, par exemple, l'histoire des révolutions célestes, ou même de ces changements dont la surface de la terre nous offre quelques vestiges. Il doit former ainsi les *sciences inductives qui concernent les corps*, c'est-à-dire les *sciences naturelles*.

Enfin, celui qui veut aborder l'étude de l'homme et de la société doit étudier en lui-même et dans ses semblables les facultés, les lois et les méthodes de l'intelligence humaine; il doit en apprécier la portée et chercher les moyens de l'augmenter, en observer les écarts, découvrir les causes qui les produisent et les moyens de les éviter. Il doit s'efforcer, par les mêmes moyens, de connaître toutes les facultés, tous les penchants et tous les besoins de l'âme humaine; de connaître non-seulement l'homme individuel, mais la famille, mais la société, dans leurs principes, dans leurs lois, dans leur histoire et dans leur but. Ici, de même que dans la science des corps, il faut signaler, d'une part, des principes nécessaires; d'autre part, des lois contingentes. Parmi les principes nécessaires applicables au monde moral, il y en a qui concernent et restreignent la possibilité absolue des choses, et ceux-là ont toujours leur accomplissement, de même que les principes nécessaires applicables à l'existence des corps. D'autres, non moins nécessaires, ne s'imposent pas comme conditions de l'existence, mais comme règles de la liberté; et, par cette raison même, ne sont pas toujours obéis. Un des plus dignes objets de l'esprit scientifique est donc de démêler, au milieu des inspirations instinctives de la conscience morale, les principes nécessaires du devoir, d'en déduire toutes les règles, et de montrer l'application de ces règles à la vie individuelle, à la vie de famille et à la vie sociale. Il doit chercher quelle est la destinée de l'homme et de la société, quel en est le but, et quels sont les moyens de l'atteindre. Comme auxiliaire de la morale, il ne doit pas négliger le sentiment du beau, qui, analysé dans ses conditions, les unes nécessaires, les autres contingentes, devient l'objet de l'esthétique, science théorique et pratique à la fois. Il doit entrer ainsi en possession du domaine des *sciences inductives, qui concernent les êtres intelligents*, ou du domaine des *sciences morales*, non moins vaste que celui des sciences naturelles.

Dans les sciences déductives, dans les sciences naturelles, dans les sciences morales, l'esprit humain se trouve sans cesse en présence de l'infini, de l'Etre suprême, en qui seul peuvent résider éternellement les idées nécessaires, qui seul est la cause première souverainement intelligente de l'ordre physique et de l'ordre moral, et qui seul peut ménager à l'homme l'accomplissement de sa destinée au delà des limites de cette vie. Il est donc nécessaire de donner pour couronnement aux autres sciences la théologie naturelle, la science de la Providence et de l'immortalité.

Dans cet aperçu rapide, nous n'avons point la prétention de donner une classification des sciences, mais seulement d'en marquer quelques grandes divisions, fondées sur des différences importantes [illegible] tant il faut bien se garder d'exagérer.

Dans les sciences déductives pures

expérimentale ; mais, au début, il y a l'observation des jugements instinctifs, où se trouvent impliqués les principes nécessaires ; il y a l'induction raisonnée, qui les en dégage ; il y a ensuite l'observation des faits dans lesquels ces principes trouvent leur application ; il y a la généralisation immédiate, qui, à propos de ces faits et en les dégageant des circonstances accidentelles, trouve les définitions rigoureuses, points de départ de toute science déductive. Ce n'est pas tout : les sciences déductives valent surtout par leur application, et c'est aux résultats de l'observation et de l'induction expérimentale qu'elles s'appliquent.

D'un autre côté, nous avons vu que cette induction s'arrêterait aux premiers pas, si elle n'invoquait pas des principes nécessaires empruntés aux sciences déductives. D'ailleurs, le raisonnement déductif doit y intervenir sans cesse, pour interpréter, développer et appliquer les résultats de l'induction. Dans les sciences naturelles, lorsque l'induction nous a conduits, non-seulement des faits aux lois complexes, mais de celles-ci aux lois premières et simples, on peut partir de ces lois contingentes, mais certaines, comme on partirait d'un principe nécessaire, et l'on peut en déduire les lois complexes par une série de combinaisons. En astronomie, par exemple, on peut partir de la loi de l'attraction universelle appliquée aux différents corps de notre système planétaire, pour en déduire et les *lois de Képler* et les *lois des perturbations*, et l'on n'a besoin que d'un petit nombre de données empiriques, établies chacune par des observations exactes et multipliées, pour tracer longtemps d'avance toute une vaste série de phénomènes astronomiques futurs. Ainsi, plus les *sciences inductives* sont parfaites, plus elles se prêtent au concours des *sciences déductives*, et voilà comment se forment des *sciences mixtes*, qui participent des unes et des autres, l'astronomie mathématique, la géographie mathématique, la physique mathématique, etc.

Il en est de même pour les sciences morales : l'observation psychologique en est le point de départ ; mais elle serait bien stérile, si, pour sortir du point de vue purement subjectif, elle n'invoquait quelques principes qui appartiennent à la métaphysique ; si elle n'avait recours au raisonnement déductif, qui part de ces principes ; si elle n'aboutissait à une méthode, dans laquelle le raisonnement déductif a sa place ; et si elle n'arrivait à la morale, qui part aussi de principes nécessaires, et dont les détails ne peuvent s'éclairer sans la déduction. La nécessité d'adjoindre le raisonnement déductif et quelquefois le calcul mathématique à l'observation, ne se montre pas moins dans toutes les sciences qui concernent l'ordre social, notamment dans l'établissement des règles du droit naturel et des doctrines de l'économie politique. De même encore, quoique la croyance en Dieu et en l'immortalité de la personne humaine ait son fondement inébranlable dans l'assentiment spontané de la conscience, elle n'entre dans la science proprement dite que par le raisonnement inductif et déductif à la fois.

Rien n'est pas plus absolue entre les deux branches principales inductives. L'homme n'est pas un pur esprit incorporelle ; il y tient, au contraire, par ses

organes, qui le mettent en rapport avec les autres hommes et avec les différents corps de l'univers, et qui sont l'instrument obligé, rebelle quelquefois, de ses opérations, même purement intellectuelles; il y tient par ses besoins, par ses penchants et par toute son activité externe, qui, lors même qu'elle se propose et atteint un but supérieur, agit toujours sur la matière et par la matière. Soit que l'on se contente de constater en fait les rapports du physique et du moral dans l'homme, soit qu'on essaye de les expliquer, on est bien obligé de les faire intervenir sans cesse dans l'étude de nos facultés, et spécialement de nos moyens de connaître; dans l'étude des lois de l'esthétique, qui reposent d'une part sur des principes nécessaires, d'autre part sur les lois contingentes de notre aptitude intellectuelle et de notre sensibilité physique et morale; dans l'établissement de la méthode intellectuelle, de la règle morale et du droit naturel; dans toutes les branches de l'économie politique, qui, spiritualiste par son but, doit se proposer de satisfaire aux nécessités de la double nature de l'homme, en mettant la matière au service de l'intelligence soumise elle-même à la loi du devoir, et d'aider ainsi l'homme dans l'accomplissement de sa destinée. Les sciences morales ne peuvent donc se séparer entièrement des sciences naturelles. Réciproquement, celles-ci ne peuvent pas, non plus, se passer du concours des sciences morales. En effet, elles ont pour objets les corps; mais elles sont faites par l'homme et pour l'homme. Elles supposent donc une certaine connaissance au moins implicite des facultés intellectuelles de l'homme et de leurs lois, de ses moyens de connaître, de la méthode qui convient à son intelligence, des causes et des remèdes de ses erreurs; en outre, elles supposent certaines notions métaphysiques sans lesquelles l'induction, du moins dans ce qu'elle a de plus élevé, serait impossible; elles emploient certaines hypothèses utiles au progrès de la science, et qui ont besoin d'être inspirées par des considérations philosophiques; dans la direction de leurs recherches et dans l'interprétation de leurs résultats, elles subissent nécessairement l'influence d'une philosophie quelconque; faites pour concourir à l'accomplissement de la destinée humaine, elles ne peuvent pas être indépendantes des opinions scientifiques qui concernent cette destinée. Ainsi, par leur point de départ, par leur méthode et par leur fin, les sciences naturelles sont en relation avec les sciences morales.

Il y a aussi une liaison entre les connaissances scientifiques et rationnelles et celles qui dérivent soit de l'empirisme aveugle, soit du principe d'autorité. Les mêmes connaissances peuvent quitter peu à peu le dernier de ces deux caractères pour revêtir le premier; et c'est ce qui est arrivé successivement à tous les ordres de connaissances aujourd'hui purement rationnelles. Bien plus, certaines connaissances doivent participer toujours à ces deux caractères. L'histoire ne releva d'abord que de la mémoire et de l'imagination appliquées aux témoignages conservés par tradition; elle commença à devenir une science lorsqu'elle s'inquiéta de contrôler les témoignages, et d'appliquer les principes de la critique à la détermination des faits passés, des circonstances et des époques où ils se sont produits, et du lien qui les unit entre eux. Elle fut plus scientifique encore lorsque, par des induc-

tions légitimes, elle s'inquiéta d'expliquer les faits par leurs causes, et surtout lorsqu'au nom des principes de la morale, du droit et de l'économie politique, elle s'efforça d'apprécier les institutions et les événements, et qu'elle essaya de déterminer les lois du libre développement de l'humanité. Mais elle devra toujours admettre beaucoup de faits sans pouvoir les expliquer, et elle devra toujours s'appuyer principalement sur l'autorité du témoignage.

Le droit naturel, source commune de ce qu'il y a de bon et de vrai dans les principes généraux de toutes les législations, est l'objet d'une science rationnelle, et qui peut être parfaitement vraie, mais qui sera toujours vague; qui sera toujours indispensable, mais toujours insuffisante. Le droit naturel aura son complément nécessaire dans le droit positif, qui s'est établi primitivement par l'usage et par l'empirisme, mais qui, plus tard, a demandé des inspirations à la science, et qui est devenu lui-même l'objet d'une science, lorsqu'on s'est inquiété de rattacher ses prescriptions à une théorie, de les interpréter d'après des principes, et de les apprécier d'après les lumières du droit naturel. Mais le droit positif, dans ses dispositions spéciales, appropriées à tel peuple et à telles circonstances, relèvera toujours du principe de l'autorité humaine.

Dans une sphère très-inférieure, ce qu'il y a de vrai au fond des croyances instinctives et empiriques dérive des mêmes principes que les connaissances rationnelles, et en diffère surtout, faute d'être accompagné, comme ces dernières, de la notion réfléchie de ces principes et de la conscience du chemin parcouru pour arriver aux vérités qui s'y rattachent. Il ne faut ni accepter sans contrôle, ni trop dédaigner les résultats de ce travail latent de l'esprit humain. Les sciences elles-mêmes ne peuvent faire de progrès sans recourir à l'imagination aidée de l'instinct du vrai, pour diriger les recherches, et pour trouver les hypothèses, qu'il s'agira de confirmer ou de réformer par l'expérience. Les sciences ne peuvent se conserver et se développer d'une manière indépendante de la tradition et de l'autorité. Heureusement chaque homme n'est pas réduit à développer isolément ses facultés intellectuelles : le langage le met en communication de pensée avec ses semblables; l'éducation façonne l'instrument dont il devra se servir. Heureusement aussi sa tâche n'est pas de refaire la science tout entière : la tradition et l'enseignement la lui livrent telle que l'ont faite les siècles passés. Nécessairement il doit d'abord, et il devra même toute sa vie, croire beaucoup sur la parole du maître : il garde sa liberté, et il en use; mais il ne peut vérifier toutes les propositions qu'il a besoin d'employer. Par exemple, même dans une science où enseigner c'est démontrer et où chaque démonstration se justifie par elle-même, dans les mathématiques pures, qui pourrait s'imposer la loi de considérer comme non avenus tous les résultats des calculs des mathématiciens antérieurs, et de les refaire tous, avant de s'en servir? Mais surtout, que serait l'astronomie, si chaque astronome n'ajoutait foi qu'à ses propres observations? Que serait l'histoire naturelle, si chaque naturaliste n'admettait que ce qu'il a vu de ses yeux? En physique, la plupart des expériences peuvent se répéter; mais que deviendrait la physique, si chaque physicien devait employer son temps à les répéter

toutes avant de croire à aucune? Au lieu de cela, chaque physicien accepte d'abord provisoirement la science telle que ses devanciers l'ont faite; puis il s'attache à une certaine partie pour la compléter et pour la rectifier, s'il est nécessaire : dans ce champ restreint, il répète les expériences anciennes, pour peu qu'elles soient importantes et qu'elles puissent sembler suspectes d'erreur ou d'inexactitude; il corrige les résultats anciens s'ils étaient faux, ou s'ils n'étaient pas suffisamment approximatifs il y ajoute les résultats de nouvelles expériences; sur ces données plus exactes et plus étendues, il essaye de fonder une meilleure théorie. Voilà comment dans les sciences la tradition se concilie avec les progrès et avec l'indépendance du jugement personnel.

Ainsi la science est une et multiple à la fois, non-seulement dans son essence absolue, mais dans son développement sous les conditions de la connaissance humaine. A mesure qu'elle se perfectionne, ses diverses parties, en devenant plus scientifiques, deviennent à la fois plus distinctes et plus étroitement liées entre elles, parce qu'à la juxtaposition confuse des notions incertaines et vagues succède la subordination hiérarchique des sciences. Primitivement, le caractère purement scientifique ne se montre dans aucun ordre de connaissances : celles qui apparaissent au premier âge de la vie intellectuelle des peuples relèvent presque exclusivement de l'autorité divine ou humaine, de la tradition, de l'instinct du vrai, de l'empirisme pratique, ou de l'imagination. Cependant la curiosité scientifique s'éveille de bonne heure; mais elle s'attaque d'abord à un problème universel et unique qu'elle n'est pas en état de résoudre, au problème de l'origine des choses, problème qui embrasse celui de l'origine et de la destinée du genre humain. Elle en demande la solution moins à l'étude du présent qu'aux souvenirs du passé : si la tradition vraie lui fait défaut, elle appelle en aide l'imagination, dont les rêves usurpent l'autorité de l'inspiration divine; ainsi se forment les mythes cosmogoniques et épiques, qui cachent une sorte de philosophie instinctive, et qui prétendent être l'histoire de l'univers et de l'humanité, l'explication du passé, du présent et de l'avenir. Chez les peuples où, malgré les erreurs du polythéisme, l'esprit humain a conscience de sa force, il peut, par des essais successifs, trouver enfin sa voie et se tracer peu à peu une marche régulière et progressive vers la connaissance scientifique. Chez les peuples où le panthéisme domine, où la raison et la liberté humaines sont méconnues en même temps que la Providence divine, où l'on voit Dieu partout, mais sans ses attributs essentiels, où *tout est Dieu, excepté Dieu même;* chez ces peuples, l'inspiration divine simulée ou imaginaire reste à peu près seule chargée de l'enseignement scientifique ou de ce qui en tient lieu, et elle s'oppose à tout progrès régulier.

En Orient, le peuple juif, conservateur solitaire de la vérité religieuse, a fait beaucoup pour l'avenir du genre humain, mais a peu fait directement pour la science. Chez les autres peuples antiques de l'Orient, l'imagination résout audacieusement les problèmes de la science et impose ses solutions au nom de l'inspiration divine; la raison ne se tait pas entièrement, mais elle se cache sous l'apparence d'une autorité étrangère, et, par suite, elle ne s'inquiète pas de la

[illegible]ntité de la méthode ni de l'exactitude de ses procédés. A l'époque présumée du développement original de leurs sciences, ces peuples n'ont pas d'histoire, ni surtout de chronologie : ils comptent presque tous par centaines les siècles de leur existence, et c'est dans cette antiquité fabuleuse qu'ils placent leurs principales découvertes, ou, pour mieux dire, les principales révélations qu'ils disent avoir reçues. Après un premier mouvement intellectuel d'une remarquable vigueur, il y a eu chez eux arrêt de développement, immobilité ou agitation stérile dans un même cercle ; car le principe du progrès intellectuel leur a manqué. A partir du IVe siècle avant notre ère, les relations avec les Grecs, puis avec les Romains, ont apporté à ces peuples de l'Orient de nouvelles connaissances scientifiques, qu'ils se sont appropriées en les défigurant et en les combinant avec leurs doctrines prétendues révélées; car, chez eux, la vérité même ne se produit en général que sous la forme du mensonge.

Le plus spéculatif de ces peuples, ce sont les Hindous : panthéistes matérialistes ou idéalistes, ils ont la gloire, si c'en est une, d'avoir devancé presque toutes les erreurs des philosophes modernes; mais chez eux tous les systèmes se sont produits à titre de commentaires de leurs livres sacrés, où en effet ils se trouvent en germe. Après la philosophie, et surtout après la logique déductive, les deux sciences que les Hindous paraissent avoir cultivées avec le plus d'originalité et de succès sont l'arithmétique et l'algèbre numérique. Cependant on ne sait pas au juste ce que, dans ces deux sciences, les Hindous du Ve siècle de notre ère peuvent devoir à Diophante, dont les œuvres sont perdues en partie, et à d'autres arithméticiens grecs dont il ne nous reste rien. Quant à l'originalité trop vantée de leur géométrie, elle est plus que contestable : la compilation géométrique de Brahmegupta, où l'on avait cru trouver la preuve de cette originalité, a pour source principale, sinon unique, un abrégé grec d'un ouvrage d'Héron d'Alexandrie, abrégé dont il nous reste quelques extraits, mais dont la proposition la plus difficile n'a jamais été comprise ni par Brahmegupta, ni par aucun géomètre hindou, parce que l'abrégé grec ne contenait que des énoncés sans démonstrations. Leur astronomie, prétendue révélée, et qu'ils ont fait remonter à des centaines de siècles par des calculs rétrogrades, est fondée, dans ce qu'elle a de meilleur, sur les travaux des astronomes grecs alexandrins, et leur astrologie a fait aussi de larges emprunts aux doctrines superstitieuses des astrologues grecs.

Chez les Chinois, c'est de tout temps l'empirisme pratique qui domine, sous une autorité despotique qui a tout réglé, jusqu'aux plus petits détails. Chez eux on trouve l'observation, mais sans puissance théorique; des procédés ingénieux, perfectionnés par tâtonnement sans principe, et suivis avec une infatigable patience; des arts assez avancés, [illegible] de sciences dignes de ce nom. Leur astronomie elle-même, [illegible]mable dans ses procédés pratiques dès une antiquité assez [illegible] qu'un art un peu plus relevé que les [illegible]ne, dont les progrès n'ont pas connue alexandrine.

[illegible]n'ont rien fait pour la science

avant l'alliance. Les Chaldéens de la Babylonie ont été conduits par les superstitions astrologiques à faire des observations astronomiques, qui ont pris un caractère scientifique à partir du moment où ils ont commencé à pouvoir les dater dans une ère fixe, c'est-à-dire à partir du VIIe siècle avant notre ère : ils ont trouvé empiriquement avec assez d'exactitude les périodes de temps qui ramènent à peu près les mêmes phénomènes astronomiques; là s'est borné leur rôle original. Ils ont échoué dans la théorie, jusqu'au moment où ils ont emprunté les hypothèses grecques.

Les anciens Egyptiens ressemblent aux Chinois par l'empirisme, par l'esprit de tradition et d'immobilité, et par le génie des arts utiles à la vie. Leur géométrie paraît avoir été purement pratique, sans théorie et sans démonstrations : pour se passer de la mesure des angles et de la trigonométrie, qu'ils ignoraient, ils avaient des procédés ingénieux, qui leur furent empruntés par les arpenteurs grecs et romains. Leur astronomie, mêlée d'astrologie, paraît avoir eu le même caractère pratique que celle des Chaldéens, et, au milieu des incertitudes et des mensonges de leur chronologie, ils paraissent n'avoir jamais eu une ère fixe, ni aucun moyen exact de comparer les dates de leurs observations. Ils ont eu le mérite d'avoir essayé, les premiers peut-être, de se représenter géométriquement les mouvements du soleil, de la lune et des cinq planètes alors connues. Jusque vers l'époque des guerres médiques, ils ont eu des connaissances mathématiques à communiquer aux Grecs ; mais bientôt les rôles furent changés : par exemple, ce sont les Grecs qui les premiers ont découvert la précession des équinoxes. L'ignorance des Chaldéens et des Egyptiens sur ce point suffit pour marquer l'infériorité de leur astronomie.

Le peuple grec est le seul peuple de l'antiquité chez qui la science ait une histoire, chez qui elle ait eu un développement régulier, une méthode rationnelle et un principe de progrès. Mais l'histoire de la science chez les Grecs se confond pendant longtemps avec l'histoire de la philosophie. Nous nous transporterons donc à l'époque où ces deux choses commencent à se distinguer, tout en restant unies par plus d'un point.

Platon est le premier de tous les philosophes de la Grèce qui ait essayé de tracer une division hiérarchique des sciences. Au premier rang il place la connaissance de Dieu et des *idées*, objet sublime de la *raison*, mais auquel il faut s'élever peu à peu par la méthode dialectique, en partant des données de l'observation, et d'où il faut descendre aux applications morales et politiques. Au second rang, il place la connaissance des *mathématiques*, objet de la *science*, considérée par Platon comme intermédiaire entre la raison et l'*opinion*, et comme participant à la certitude de la première. Enfin, au troisième rang, il place les connaissances *physiques*, objet de l'*opinion*, où l'on n'atteint pas la certitude, mais seulement la vraisemblance. Il rattache l'astronomie aux sciences mathématiques, mais en la fondant sur l'hypothèse et le calcul, sans y donner assez de place à l'observation. Il n'a pas deviné ce que pouvaient devenir les sciences physiques fondées sur l'observation et l'induction, et précédées par les mathématiques. Il avait cependant sous les yeux l'exemple de la théorie mathématique des sons,

formulée par les pythagoriciens ; mais il croyait sans doute que cette théorie avait été trouvée *a priori*, et que l'expérience n'était qu'imparfaitement d'accord avec elle. Il avait aussi sous les yeux l'exemple du signalé succès qu'Hippocrate avait obtenu par l'induction expérimentale dans une science éminemment utile, dans la médecine. Mais Platon a considéré sans doute nos connaissances comme une science que comme un art conjectural. La médecine avait, en effet, beaucoup trop ce caractère dans les écrits des philosophes ioniens et pythagoriciens qui le précédèrent de près avant l'ère de Platon. Mais, philosophe universel, Hippocrate était entré avec une rectitude d'esprit et une perspicacité merveilleuse dans la voie de l'observation médicale, dont il avait su faire prédominer les résultats au milieu des hypothèses physiologiques presque entièrement fausses et inexactes de son temps, et malgré l'insuffisance des connaissances anatomiques de cette époque.

Aristote organisa ce que Platon avait fait qu'esquisser avec génie. Il fonda la métaphysique sur une analyse puissante, bien qu'imparfaite, des facultés naturelles de l'esprit humain. Il établit l'histoire naturelle et la zoologie descriptives, la psychologie, la morale, la politique, la rhétorique et la poétique sur l'observation et la comparaison des faits. Il formula les lois de la méthode déductive d'après un examen approfondi de ses procédés, il indiqua les lois de l'induction, mais sans en tracer les règles si complètes, sans en montrer les conditions et les ressources, sans en marquer toute la portée, et sans signaler toute l'étendue de ses applications. Dans les sciences physiques, il n'assigna à l'induction qu'un rôle préliminaire pour atteindre les idées générales et pour dégager les principes nécessaires ; mais c'est par la déduction et en partant de la métaphysique qu'il voulut construire les théories physiques, et c'est ainsi qu'il leur donna une apparence trompeuse d'exactitude et de rigueur. Son œuvre immense excita l'admiration plutôt que l'émulation. Il eut beaucoup de commentateurs, mais non d'imitateurs ou de continuateurs dignes de lui.

Depuis la fondation d'Alexandrie, les sciences prirent chez les Grecs un nouvel essor. Il est vrai que l'histoire naturelle, abandonnée de la philosophie, ou bien empruntant au stoïcisme la doctrine superstitieuse des sympathies et des antipathies occultes, se perdit dans les petits détails et dans les compilations plus ou moins érudites, ou bien dans la recherche plus curieuse que critique des faits réputés extraordinaires ou merveilleux ; mais les sciences mathématiques pures, désormais sûres de leur méthode et indépendantes de toute hypothèse philosophique, accomplirent d'admirables progrès, auxquels, du reste, les philosophes ne furent pas étrangers. On vit aussi se perfectionner, plus ou moins rapidement, la mécanique, l'optique, l'astronomie, la géographie mathématique, en un mot toutes les sciences où il s'agissait de déduire mathématiquement les conséquences de quelques données physiques qui ne dépassaient pas les procédés et les moyens d'observation alors connus, et qui n'exigeaient pas de grands efforts d'induction expérimentale. L'astronomie avait besoin de la trigonométrie : Hipparque l'inventa. Elle avait besoin d'observateurs : elle en eut un premier ordre ; ce fut Hipparque. Dans Ptolémée, elle trouva plus qu'un organisateur habile, mais inexact, qui pourtant en optique

fut observateur en même temps que théoricien. La plupart des autres branches de la physique restèrent dans le domaine de la philosophie et ne purent acquérir une existence propre. L'anatomie, délivrée enfin d'entraves superstitieuses, fit de grands progrès. Ceux de la physiologie et de la thérapeutique furent aussi assez étendus, mais plus contestables et plus mêlés d'erreurs, parce que ces deux sciences, dont la première doit tant à Galien, mais dont la seconde ne retrouva pas, si ce n'est peut-être dans Arétée, un génie observateur comparable à celui d'Hippocrate, auraient eu besoin toutes deux d'une méthode inductive plus sûre et d'une philosophie plus vraie que celles qui dominaient alors. Les stoïciens et les épicuriens procédaient dans les sciences naturelles par hypothèse, les premiers avec le dogmatisme présomptueux de leur panthéisme matérialiste; les derniers avec un scepticisme insouciant pour tout, si ce n'est pour leur théorie des atomes et pour leur négation de la Providence. Le péripatétisme languissait. La nouvelle Académie concentrait des efforts stériles sur le problème de la certitude, et préparait la voie au scepticisme absolu, qui allait ébranler toutes les sciences, et qui, s'ajoutant à la dépravation générale et au désordre profond de la société, menaçait de compléter la destruction de toutes les croyances religieuses et morales du monde païen.

Le christianisme naissait; mais il lui fallait subir trois siècles de persécutions pour s'emparer du monde romain. En attendant, il y eut un essai de renaissance de tous les systèmes philosophiques du passé. Ayant fait l'épreuve individuelle de leur insuffisance, ils essayèrent de se rapprocher, de s'unir entre eux, et d'absorber toutes les sciences et toutes les religions des peuples païens, en faisant en même temps quelques emprunts au christianisme. Mais, pour opérer cette fusion, il fallait une doctrine. Cette doctrine puissante, mais erronée, ce fut le néoplatonisme, empreint à la fois de la subtilité grecque et de l'imagination orientale, conciliant en apparence, exclusif en réalité, puisqu'il changeait complétement, par des interprétations forcées, les doctrines qu'il prétendait réunir dans la sienne. Le panthéisme idéaliste des néoplatoniciens, en même temps qu'il falsifiait l'histoire de la philosophie et des sciences, leur enlevait leur méthode rationnelle et quelques-uns de leurs résultats les plus avérés, pour y introduire toutes les superstitions et pour les soumettre au joug d'une autorité illusoire. Par exemple, en astronomie, il niait la précession des équinoxes au nom de la science des Egyptiens et des Chaldéens, science qui, fondée d'abord sur une révélation des dieux, ensuite sur des observations prolongées pendant plusieurs *grandes années du monde*, et prouvée infaillible par les prédictions astrologiques des événements publics et privés, devait l'emporter sur les observations peu nombreuses d'Hipparque et de Ptolémée; et ce n'était pas le thaumaturge Jamblique qui s'exprimait ainsi, c'était le savant Proclus. Les astronomes grecs avaient trouvé que les étoiles fixes n'ont pas de parallaxe sensible et que le soleil en a une, et que, par conséquent, le soleil est plus près de nous que les étoiles fixes; mais, dit l'empereur Julien, cette opinion grecque, reposant seulement sur des conjectures tirées de l'observation des phénomènes, doit le céder à un dogme ré-

vers aux mages par les Chaldéens, en tout arrêtés par les genres, degrés d'astres lequel le soleil se meut dans une région située au-dessous de celle des étoiles fixes. Voilà comment les plus anciens et leurs disciples traitaient la science.

Pendant le moyen âge, l'esprit humain, ayant conscience de sa faiblesse présente, se rattacha de toutes parts au principe de l'autorité, principe qui, en effet, l'empêcha de se perdre entièrement dans l'ignorance, l'erreur et le désordre. Dans le domaine de la science, au-dessus de l'autorité suprême de la religion et de l'Église, il y eut l'autorité des anciens, surtout d'Aristote, et c'est le chef-d'œuvre de la scolastique. La théologie fut la science dominante, et chaque part et dut partir du principe d'autorité; les autres sciences se soumirent à ce même principe, non sans quelques révoltes, et y perdirent ainsi leur méthode et leurs principaux moyens de progrès, mais elles ne périrent pas, et c'était beaucoup alors. L'esprit humain s'épuisa se fortifia par la gymnastique de la logique, par les subtilités de la scolastique, par une étude patiente de quelques textes anciens. Cette longue compression prépara son essor, auquel l'avait préludé par un travail latent, par une accumulation lente de quelques découvertes, dues surtout aux Arabes musulmans, qui, non contents d'étudier et de commenter les Grecs, les imitèrent quelquefois avec succès dans les procédés mathématiques et dans les observations astronomiques, et qui transmirent à l'Occident quelques connaissances pratiques de l'Inde et de la Chine.

Le moyen âge avait connu imparfaitement une faible partie des trésors de l'antiquité. Une connaissance plus complète du passé prépara l'émancipation de l'esprit humain. Pendant cette époque de transition on vit tous les systèmes antiques se reproduire, se combattre, se détruire dans ce qu'ils avaient de plus défectueux, et faire place peu à peu aux idées nouvelles qui naquirent de cette lutte, aux observations aux découvertes physiques, astronomiques, géographiques, qui eux peu vinrent contredire les anciennes hypothèses. Au milieu de ces efforts, d'abord incertains, l'esprit scientifique trouva enfin sa voie. La méthode philosophique et la méthode inductive des sciences naturelles furent esquissées dans leurs principaux traits par Descartes, qui joignit avec succès l'exemple au précepte; et l'autre par Bacon, qui généralisa et étendit, mais en théorie seulement, les procédés déjà suivis par Galilée, et bientôt après perfectionnés par Newton. En même temps, la méthode analytique, aidée des signes algébriques, laissa bien loin en arrière les résultats obtenus jusque-là par l'emploi presque exclusif de la méthode synthétique dans les sciences mathématiques. Dès lors, ces sciences ont pu prêter aux sciences naturelles un bien plus utile concours. Les diverses méthodes, ont été confirmées, complétées et rectifiées par les progrès ultérieurs de la science jusqu'à nos jours. Elles sont acceptées et pratiquées par tous les peuples de l'Europe et par leurs colonies. Désormais, grâce à l'imprimerie et à la facilité des communications, la science n'a qu'un seul et même développement, auquel chaque nation contribue pour sa part. A la faveur de ce concours, du perfectionnement des méthodes et des instruments, et de la spécialité des recherches,

le champ de la science, en même temps qu'il s'est immensément agrandi par la création de sciences nouvelles, a été fouillé à des profondeurs jusqu'alors inconnues.

De plus en plus, les sciences doivent toutes concourir vers un même but, en gardant chacune leur méthode propre et leur indépendance, en même temps que leurs rapports naturels les unes avec les autres. C'est la science des facultés de l'homme, de leur portée, de leurs limites et de leur but, c'est la philosophie vraie, qui peut produire et maintenir entre les sciences cette unité et cette harmonie ; mais il faut que la philosophie soit à la hauteur de cette mission et qu'elle ne s'y refuse pas ; il faut aussi que son concours soit accepté par les autres sciences. Ces conditions ont été remplies plus ou moins à diverses époques depuis la renaissance, mais jamais d'une manière pleinement satisfaisante. Descartes avait eu le tort de croire que les lois physiques pouvaient et devaient être trouvées *à priori*. Bacon formula d'une manière vraie dans son ensemble, quoique défectueuse en beaucoup de points, la méthode des sciences naturelles, mais sans en marquer convenablement les rapports avec la philosophie, sans comprendre la valeur de la recherche des causes efficientes, et en écartant trop la considération des causes finales. Leibnitz établit la contingence des lois physiques ; mais, au lieu d'en conclure la nécessité de la méthode expérimentale, il en conclut qu'il fallait partir des causes finales pour trouver les lois physiques : il voulut faire des causes finales l'instrument des sciences naturelles, tandis qu'elles en sont la conclusion. L'école de Locke appliqua à la philosophie la méthode de Bacon, mais d'une manière étroite et exclusive : en méconnaissant le rôle légitime des notions *à priori* et de la déduction, cette école tomba dans le matérialisme. Ce fut elle qui s'empara de la direction des sciences naturelles ; elle les affermit dans la méthode expérimentale et elle leur laissa le concours des mathématiques ; mais elle les priva des vues élevées du spiritualisme, seul capable de perfectionner leur méthode générale, d'interpréter leurs résultats, de diriger leurs recherches de la manière la plus utile et la plus sûre, et de les faire conspirer ensemble vers un même but conforme à la destinée générale de l'homme. Elles se développèrent d'une manière trop isolée ; elles se perdirent dans des détails infinis, avec trop peu de vues d'ensemble, ou bien avec des vues étroites ou fausses ; elles prirent quelquefois des hypothèses mal faites, par exemple les hypothèses *phrénologiques*, pour des résultats légitimes de l'expérience. Dans leurs conclusions, elles furent trop souvent superficielles, ou même erronées, et agressives contre les doctrines morales, philosophiques et religieuses.

La nouvelle philosophie allemande voulut s'opposer à cette action dissolvante du matérialisme ; mais la philosophie de Kant enlevait à toutes les sciences, excepté à la psychologie et à la morale, la certitude objective. Fichte réduisait tout au *moi*, et niait ainsi l'objet même de toute science autre que celle du *moi*. L'*idéalisme transcendantal* des successeurs de Kant et de Fichte a voulu rabaisser la méthode expérimentale, dont il a nié les plus beaux résultats ; il a voulu la remplacer dans toutes les sciences par sa méthode illusoire

de construction à priori ; il a mis la [illegible] bonne foi et la Providence divine, et finalement, poussé de plus en plus à ses dernières conséquences, il a abouti aux mêmes conclusions que le matérialisme pur.

Pendant ce temps, surtout en Angleterre et en France, le sparitualisme renaissant, tendait d'abord, et avant tout, de se défendre. La philosophie écossaise a été trop fortement empreinte de cette tendance ; aussi elle s'est un peu affranchie : mais elle a laissé la philosophie trop isolée des autres sciences ; c'est pourquoi l'influence qu'elle a exercée sur les sciences naturelles n'a pas été très-profonde, bien qu'elle soit réelle. Mais elle a été pourtant déjà bien salutaire. Il y a tout à espérer qu'elle le sera de plus en plus à l'avenir.

Le besoin de coordination et d'harmonie se fait de plus en plus sentir entre tous les ordres divers de connaissances humaines. On sent aussi que parmi eux, dans chaque ordre en particulier, le besoin de spécialité pour approfondir, et le besoin de notions générales et variées pour que les progrès de toutes les sciences servent à chacune d'elles. La popularisation de toutes les sciences par des résumés exacts, clairs, vrais et accessibles à tous, vient en aide à ce besoin. Les savants intéressent sans cesse aux yeux de tous leur utilité par des applications pratiques, au-dessus desquelles la théorie paraît se maintenir dans ses faits : car on comprend que, d'une part, elle fertilise la pensée, instrument de toutes les connaissances, et que, d'autre part, c'est par elle qu'on arrive aux connaissances applicables, et souvent aux applications les plus imprévues.

SCIOPPIUS. *Voyez* Scioppius.

SCOLASTIQUE Philosophie. C'est la philosophie qu'on professait dans les écoles du moyen âge. On est aujourd'hui considéré comme philosophe dès qu'on pense avec quelque liberté, et l'on a vu décerner ce titre à des gens qui, n'ayant pas d'études, ne soupçonnaient pas que la philosophie pût être la matière d'un enseignement. Au moyen âge il ne suffisait pas d'être, pour être compté parmi les philosophes, d'avoir à grand labeur étudié diverses doctrines, et pris entre elles un parti ; il fallait encore, après avoir subi des épreuves, avoir acquis le droit d'enseigner. Dans ce temps, la philosophie scolastique était, à proprement parler, toute la philosophie ; elle ne se distinguait d'aucune autre. La distinction devint nécessaire, aussitôt qu'on n'eut plus besoin de monter en chaire pour adresser la parole au public. L'imprimerie venait d'être inventée, et l'un des premiers résultats de cette invention était de compromettre la situation des écoles : désormais la parole allait franchir toutes les distances, et des docteurs sans diplôme allaient avoir le monde entier pour auditoire, tandis que les régents universitaires verraient diminuer chaque jour le nombre de leurs jeunes clients. Les anciennes méthodes ne pouvaient guère s'accommoder à cette nouvelle forme de l'enseignement : aussi les vieux maîtres ne tardèrent-ils pas à les abandonner pour en chercher d'autres, et ils en trouvèrent facilement de plus simples : de sorte que la philosophie scolastique devint bientôt tout à fait étrangère, par

ses procédés, à la philosophie qu'on enseignait au moyen des livr
Dès le XVI^e^ siècle, il y avait entre l'une et l'autre une telle différen
que la méthode scolastique, décriée par tous les beaux esprits, n'av
plus d'autre objet que de préparer la jeunesse à de plus hautes et p
nobles études. Jalouse de rétablir ses affaires et de reconstituer
empire, elle fit alors promulguer de solennels décrets contre toutes
nouveautés ; mais ces menaces de l'impuissance n'arrêtèrent pas
novateurs, et le XVIII^e^ siècle les vit envahir peu à peu toutes les écc
séculières. Telles furent les grandeurs, telle fut la décadence de la phi
sophie scolastique.

Cela fait assez connaître quel est le véritable caractère de ce
philosophie. On s'est occupé souvent de la définir, et la plupart
définitions qu'on a proposées sont bien loin d'être satisfaisantes.

Beaucoup de gens croient encore que ce nom de *scolastique* est ce
d'un système ; que les docteurs scolastiques professent des princi
communs, et argumentent concurremment sur les mêmes thèses po
aboutir aux mêmes conséquences. Entre ces docteurs il en est u
saint Thomas, qui surpasse tous les autres par l'éclat de son géni
aucune renommée ne fut égale à la sienne ; et, quand finirent l
orageux débats auxquels il prit une part si considérable, la majo
se déclara pour ses conclusions. Cela est vrai ; mais saint Tho
n'eut-il pas de nombreux contradicteurs? Descartes est assurément
plus grand nom de la philosophie moderne ; mais combien de systè
ne connaît-on pas qui diffèrent de celui de Descartes, et qui doiv
leur succès à ces différences? Il en est de même de saint Thomas : c'
le plus illustre des maîtres scolastiques, et, même de son temps,
n'exerça qu'une influence disputée. Tous les systèmes sont représen
dans la philosophie scolastique : elle n'est donc pas un système.

On l'a définie une certaine manière de disserter sur toute quest
dans un intérêt étranger à la véritable science, et l'on a dit que, s
un titre emprunté, les philosophes scolastiques n'avaient été que
théologiens raffinés, cherchant des armes pour la foi dans l'arsen
la raison, et brisant en secret celles qui ne pouvaient servir à
usage. On a même été jusqu'à prétendre que le but final de leurs c
stants efforts avait été de fabriquer une fausse philosophie, pou
mettre au service d'une certaine théologie. C'est la définition qu'H
mann donne de la scolastique : *Philosophiam in servitutem theol
papeæ redactam ;* et Chrétien Kortholt ne la traite pas mieux (Leli
Recueil de diverses pièces, 1734). C'est une accusation mal fondée.
est certain que tous ces docteurs du moyen âge avaient des préoc
pations théologiques; le reconnaître, c'est simplement avouer
étaient de leur temps. Quand toutes les sciences, quand tous les
voulaient être les auxiliaires du dogme ou du culte religieux, la p
sophie ne pouvait seule prétendre à l'indépendance. Il faut donc s'
presser de déclarer que la philosophie du moyen âge n'a pas les all
dégagées de la philosophie moderne. Cependant son obséquieuse
mission va-t-elle, comme on l'a dit, jusqu'à la servilité? il s'en
bien. Elle respecte les pouvoirs établis, elle s'incline devant les do
traditionnels, et ces témoignages de déférence sont d'une parfait
cérité. Mais, d'où la philosophie nous est-elle venue? Elle prena

origine, suivant Aristote, dans le désir naturel de connaître : or, quelque précaution que l'on prenne dans cette recherche des choses ignorées, quelque surveillance qu'on exerce sur soi-même, on s'écarte toujours des voies frayées ; on se complaît toujours dans des habitudes d'indépendance et des idées qu'on ne doit qu'à ses propres efforts : c'est ce qui arrive à la philosophie scolastique. La réformation du XVI^e^ siècle eut pour premiers apôtres Guillaume d'Ockam et ses disciples ; quelques-uns même des plus fervents thomistes ont été portés par les historiens protestants à leur Catalogue des témoins de la vérité.

La définition qui convient le mieux à la philosophie scolastique est donc la plus simple : c'est la philosophie qu'on enseignait dans les écoles du moyen âge. Disons maintenant, en peu de mots, suivant quelle méthode cet enseignement était distribué.

C'était la méthode herméneutique, ou interprétative. Aux écoliers de la classe de grammaire, on lisait Donat et Priscien, et l'on accompagnait cette lecture d'un commentaire : commentaire littéral ou digressif, suivant l'étendue des connaissances acquises par le maître ou par ses élèves. Pour la rhétorique, on interprétait quelques traités de Cicéron ou de Boëce ; Ptolémée servait aux leçons d'astronomie, et la philosophie proprement dite était enseignée d'après les livres d'Aristote. Cette méthode n'a pas toujours été fidèlement observée : dans les écoles du XVI^e^ siècle, on ne faisait plus guère usage des textes originaux ; les professeurs avaient alors quelques manuels de philosophie péripatéticienne, qu'ils mettaient aux mains de leurs élèves et qu'ils paraphrasaient devant eux. Mais on ne connaissait pas cette pratique au XIII^e^ siècle : enseigner la grammaire, l'arithmétique, la philosophie se disait alors lire en philosophie *legere in philosophia*, lire en arithmétique et en grammaire ; on faisait même usage de cette locution plus singulière encore, lire en musique, *legere in musica*. Les détracteurs de la scolastique ont beaucoup déclamé contre cette méthode. Elle offrait de grands avantages ; mais nous ne voulons pas dire qu'elle fût sans défauts. Cependant on l'a condamnée sur des griefs imaginaires.

On a dit qu'elle était ingrate, répulsive, qu'elle inspirait le dégoût de la science. Cela n'est pas suffisamment prouvé. Quel professeur de philosophie dogmatique rassembla jamais autour de sa chaire plus d'auditeurs, plus de disciples, qu'Abailard, Albert le Grand, saint Thomas, Duns-Scot, Guillaume d'Ockam ? Des textes irrécusables nous apprennent qu'on accourait des terres les plus lointaines pour venir entendre ces illustres lecteurs, et qu'il n'y avait pas de salles assez vastes pour contenir leur auditoire. En quel temps, d'ailleurs, la philosophie paraît-elle avoir eu plus de charmes pour la jeunesse qu'elle n'en eut au moyen âge ? Sous quelle méthode témoigna-t-on plus de zèle, plus de passion pour l'étude des grands problèmes, que sous la méthode scolastique ? On n'a qu'à venir dans nos bibliothèques inventorier les monuments de la controverse qui commence avec le X^e^ siècle et finit avec le XVI^e^ : que de gros et que de petits livres ! Cet amas prodigieux d'écrits de toutes sortes et sur toutes questions, prouve qu'en aucun temps l'intelligence n'eut un égal besoin de raisonner, et n'éprouva moins de gêne à se satisfaire.

On a dit encore que, pour s'être tenus trop près du texte d'Arist nos docteurs scolastiques n'ont laissé que des gloses, et que l'orig lité manque à tous leurs ouvrages. C'est une critique qui se fonde des apparences, et qui est contredite par la réalité. La méthode in prétative ne semble pas, en effet, offrir de grandes facilités à la lib de jugement; mais ne sait-on pas que les systèmes les plus oppc ont été recommandés au moyen âge, sous le nom d'Aristote, et q sur tous les points, nos scolastiques se sont efforcés de le mettre en c tradiction avec lui-même, pour légitimer les plus aventureuses et moins péripatéticiennes de toutes les solutions? N'est-ce pas sous responsabilité d'Aristote que s'est produit, à la fin du XII^e^ siècle, panthéisme d'Amaury de Bène? N'est-ce pas la même autorité fut invoquée par Duns-Scot en faveur de la même doctrine? Qu soient nominalistes, conceptualistes, réalistes et même mystiqu tous ou presque tous les maîtres du moyen âge ne se prétendent-ils disciples, disciples fidèles d'Aristote, et leur principale affaire n'est-pas de justifier cette prétention?

Il y a donc plus d'une erreur de fait dans les considérants de la s tence prononcée contre la méthode scolastique. Mais dirons-nous c'est la plus parfaite des méthodes? Non, assurément, et c'est ici q faut condamner un des grands abus commis au préjudice de la sa philosophie par le plus grand nombre de nos docteurs du moyen â L'interprétation exerce et développe particulièrement une des én gies de l'intelligence, l'énergie subtile, et celle-ci ne peut être ré que par la logique : c'est ce qui leur recommanda l'étude de la logi et ils ont excellé dans cette partie de la science. Mais en toute ch l'excès est un vice. Les plus déliés des dialecticiens eurent pour di ples immédiats les plus effrontés des sophistes. Le mal est venu de l portance exagérée qu'ils attribuaient à la logique. Les épicuriens vaient voulu se fier qu'au sentiment; les alexandrins avaient placé l'imagination le fondement et criterium de toute certitude; un g nombre de philosophes scolastiques méconnurent d'une autre ma l'économie de l'intelligence, c'est-à-dire la variété de ses form lorsqu'ils réduisirent toute la science à l'art de raisonner, et pr mèrent qu'un syllogisme régulier est l'unique mesure de l'évide Cette fausse opinion fut l'origine de grands abus. Et nous ne reproc pas seulement aux docteurs scolastiques d'avoir été des logiciens tres; nous leur reprochons encore d'avoir compromis l'usage, le et légitime usage de la logique, et d'avoir, par leurs écarts, sus cette intempérante réaction, qui, sous les auspices d'Agrippa et de Ramus, poussa le berceau de la philosophie moderne sur les écueils scepticisme et du mysticisme, et faillit y briser. Que de clame eux en firent entendre contre la logique! Un de leurs disciples plus austères, Joseph Mariana, vint proposer de la reléguer, avec grammaire et la mécanique, parmi les sciences de second ordre, d'affranchir complétement la philosophie de ses pernicieux concou *Novum organum*, au début duquel [illegible] *philosophiæ pars* [illegible]. Autre exagé [illegible] appartie[illegible] aux docteurs scolastiques. Les [illegible]

jamais sans être provoquées, et l'on s'excuse mal, quand on impute à la force des choses les déplorables entraînements auxquels succèdent toujours les excès contraires.

Après avoir présenté ces considérations sommaires sur le caractère particulier de la philosophie scolastique et sur la méthode uniformément pratiquée dans les écoles rivales, devons-nous exposer en détail les problèmes qui ont agité ces écoles? On les connaît déjà. Des articles spéciaux ont été consacrés à l'examen des principaux sujets de toute cette controverse, et l'on y trouvera sous leur formule consacrée les conclusions diverses qui furent soutenues avec une égale énergie par les sectes belligérantes. Des articles historiques placés à la suite des noms propres indiquent le rôle qui a été rempli par chaque docteur. Qu'il nous suffise de distinguer ici deux périodes dans l'histoire de la philosophie au moyen âge, de signaler en quoi l'une et l'autre diffèrent, et de rechercher ensuite ce qui, malgré les différences, constitue l'unité de la scolastique.

Nous avons dit que les philosophes du moyen âge étaient des professeurs, et qu'ils professaient en interprétant Aristote. Or, du x^e^ au xiii^e^ siècle, ils n'eurent entre les mains que certaines parties de l'*Organon*, en conséquence, leur enseignement fut circonscrit dans cette étroite limite. Ils lisaient d'abord à leurs élèves l'*Isagoge* de Porphyre; ensuite les *Catégories* et l'*Hermeneia* d'Aristote; et puis ils s'arrêtaient, sachant bien que les frontières de la philosophie s'étendaient beaucoup plus loin, mais n'osant guère s'aventurer au delà avec un guide aussi peu sûr que Boëce. Toute question était donc pour eux de l'ordre logique; aussi, dans leur vocabulaire, *logique* et *philosophie* sont-ils deux termes synonymes.

On apprécie tout d'abord quelles devaient être les lacunes d'une telle science; on soupçonne combien elle devait laisser de questions vagues, de solutions incertaines, dans l'esprit des maîtres et de leurs écoliers. Les premiers chapitres des *Catégories*, qui, plus que tous les autres, ont excité l'attention des docteurs scolastiques, ne peuvent être parfaitement compris sans le secours des autres traités d'Aristote. Le vrai sens des mots échappe à qui ne sait pas en distinguer l'acception logique et l'acception métaphysique. A quoi donc pouvait aboutir l'étude exclusive de l'*Organon?* à une science imparfaite. Cependant le plus grand malheur des anciens maîtres fut-il de n'avoir possédé ni la *Métaphysique*, ni la *Physique* d'Aristote? Non, sans doute. Ce fut, n'hésitons pas à le dire, d'avoir possédé le *Timée* de Platon. Ayant, en effet, sous les yeux ces deux monuments de la sagesse antique, l'*Organon* et le *Timée*, et ne supposant guère qu'il eût existé d'aussi graves dissentiments entre Platon et son disciple Aristote, ils prétendirent concilier la doctrine de l'un et de l'autre ouvrage, et les efforts qu'ils firent dans ce but les jetèrent dans une grande confusion. C'est une tentative qui fut renouvelée plusieurs fois au xii^e^ siècle, et toujours avec aussi peu de succès, comme nous l'atteste Jean de Salisbury; et quand ce témoignage nous manquerait, quand le temps n'aurait épargné ni les écrits de Guillaume de Conches, ni ceux de Gilbert de la Porrée, nous serait-il difficile de soupçonner en quelles incohérences, en quels paralogismes durent tomber des esprits inex-

périmentés travaillant à démontrer l'accord des *Catégories* et du *Timée ?*

Dans les premières années du XIII^e^ siècle, les études prirent tout à coup un développement inattendu. Des juifs espagnols venaient de traduire, d'arabe en latin, le plus grand nombre des ouvrages d'Aristote que n'avait pas connus l'école d'Abailard, c'est-à-dire la *Physique*, le traité *de l'Ame*, la *Métaphysique*, l'*Ethique à Nicomaque*, la *Politique*, les deux livres des *Analytiques*, etc., etc. La possession de telles richesses troubla d'abord les esprits; ce qui contribua surtout à ce fâcheux résultat, c'est que les nouveaux textes se présentaient avec des gloses : les gloses d'Avicenne et d'Averrhoès, qui, surchargées de paraphrases orientales, ne convenaient guère à des professeurs de logique. Transportés subitement aux plus hautes régions de la fantaisie, ils eurent le vertige, et tinrent alors de tels discours, que l'Eglise en frémit d'épouvante. Elle n'avait pas été trompée par de vaines apparences ; les paroles étranges qu'elle avait entendues, étaient bien des blasphèmes. Mais quand elle eut condamné l'auteur et les complices de ces témérités, elle se laissa facilement persuader qu'elle avait flétri le nom d'Aristote sur des rapports infidèles. On rechercha dès lors, avec une nouvelle ardeur, les livres interdits; on les dégagea de leurs abominables gloses, et l'on ne s'employa plus qu'à les interpréter d'une manière satisfaisante pour les oreilles orthodoxes. C'est ce que firent Robert de Lincoln, Jean de la Rochelle, Albert le Grand, saint Thomas, et tant d'autres après eux.

Le cercle des études étant considérablement agrandi, il fallut songer à classer dans leur ordre naturel les diverses parties de la science. La logique péripatéticienne ayant pour objet la recherche des principes qui règlent l'existence et la manière d'être des choses, on lui donna le nom de science élémentaire, et on la chargea d'occuper la première étape de l'enseignement. Ensuite on plaça la physique, qui traite des choses comme elles se comportent dans la nature phénoménale, et la psychologie fut considérée comme une section de la physique. Enfin, le degré le plus élevé de la science fut pour la métaphysique, dont l'objet spécial est de remonter aux causes des choses et de sonder les divins mystères de l'être. Les plus fameux logiciens du XII^e^ siècle conservèrent peu de crédit auprès des physiciens et des métaphysiciens du XIII^e^ : on les méprisa tant, qu'on ne les nomma plus; et les questions, si vivement débattues entre Roscelin et saint Anselme, entre Abailard et Guillaume de Champeaux, n'eurent plus qu'un médiocre intérêt pour des gens à l'esprit desquels avaient été présentés les formidables problèmes de l'origine et de la nature des idées, de l'essence et de l'être, de la matière première et du principe individuant, des idées divines et de leur éternelle permanence, opposée à l'existence éphémère des choses naturelles. Introduites au sein de l'école avec le traité *de l'Ame*, la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote, ces questions et quelques autres du même ordre eurent seules désormais le privilége d'inquiéter les esprits et de susciter de vives controverses.

La différence des époques est donc assez marquée par la diversité des sujets de la dispute : elle l'est peut-être plus encore par les

formes mêmes du langage. Jusqu'au XII^e^ siècle, l'idiome des philosophes se distingue peu de celui des rhéteurs : ils s'expriment dans cette langue quelquefois solennelle, plus souvent triviale, toujours embarrassée de locutions bibliques, que leur ont enseignée les Pères latins : leur phrase est longue, pesante, et non moins dépourvue d'élégance que de précision; ils ne discutent pas, ils dissertent ou pérorent. Avec le XIII^e^ siècle, la langue philosophique prend des formes nouvelles. Elle s'enrichit d'abord de mots barbares, mais techniques, empruntés aux versions latines des gloses arabes. Alexandre de Halès, qui, le premier, a fait usage de cette terminologie, ne l'a pas toujours bien comprise, et ses ouvrages offrent un mélange obscur de l'ancien et nouveau style. Le temps et la pratique corrigèrent ensuite ces imperfections. Pour satisfaire aux exigences de la démonstration syllogistique, il fallait employer des mots d'un sens clair, c'est-à-dire bien déterminé, fuir les périphrases et réduire la formule de toute l'argumentation aux termes nécessaires. Or, cela fut observé avec tant de rigueur par saint Thomas, par Duns-Scot et par le plus grand nombre de leurs disciples, que l'addition ou le retranchement d'un seul mot suffisait bien souvent pour altérer le sens d'une de leurs *distinctions*. C'est ainsi que se forma, dans les écoles du XIII^e^ siècle, cette langue nette, fière et pleine d'énergie, qui devait, avec le temps, perdre sa rudesse, mais non sa précision, et devenir, après quelques autres transformations, notre langue nationale.

Il faut dire maintenant en quoi consiste l'unité de la scolastique. Sous les problèmes différents qui tour à tour ont occupé les esprits, il n'y a jamais eu qu'une recherche, la recherche de l'être. S'agit-il des genres, des espèces, des universaux? On se demande quelle est la véritable nature de la substance; en d'autres termes, si le premier et le dernier terme de la réalité est l'être en général des platoniciens, ou l'être individuel des péripatéticiens. S'agit-il d'analyser les opérations de la cause génératrice, et d'apprécier la part de la matière et celle de la forme dans la constitution de la substance? c'est encore la même recherche faite à un point de vue différent; non plus dans les choses, mais dans la cause et dans les éléments des choses. Qu'ils traitent ensuite du principe d'individuation, de l'origine et de la nature des idées humaines, des idées divines, de l'essence même de Dieu, etc., etc., nos docteurs discutent toujours la même question en des termes nouveaux. Cette question, ils l'avaient rencontrée, en commençant leurs études, dans l'*Introduction* de Porphyre. Elle n'y eût pas été, qu'elle se fût présentée d'elle-même à leur intelligence et l'eût aussitôt remplie d'inquiétude. Non-seulement, en effet, toute philosophie suppose une définition préalable de l'être, mais encore toute autre science a l'être pour objet; il était donc nécessaire qu'ils fissent cette information sur la nature et les modes de l'être au début même de toute enquête scientifique. Ils la firent avec succès, et, quand elle fut achevée, Bacon put venir élever sur un terrain solide l'édifice de la science nouvelle. C'est ainsi que l'ère de la philosophie scolastique a préparé l'ère de la philosophie moderne.

Il faut consulter pour l'histoire de la philosophie scolastique, outre les histoires générales de la philosophie de Brucker, de Tennemann,

de Ritter : Xav. Rousselot, *Etudes sur la philosophie dans le moyen âg* 3 vol. in-8°, Paris, 1840-1842. — De Caraman, *Histoire des révolutio de la philosophie en France*, 3 vol. in-8°, ib., 1847. — B. Hauréau, *la Philosophie scolastique*, 2 vol. in-8°, ib., 1850. — Marius Nizoliu *De veris principiis et vera ratione philosophandi*, in-4°, Francfo 1670. — J. Thomasius, *De doctoribus scolasticis*, in-4°, Leipzig, 167 — Salabertus, *Philosophia nominalium vindicata*, in-8°, Paris, 16 — Ch. Meiners, *De nominalium ac realium initiis*, dans le t. XII *Comment. Soc. Gœtting.* — J. Launoius, *De varia Aristotelis in a demia parisiensi fortuna*, in-4°, Paris, 1653. — C.-V. Cous *Fragments philosophiques*, t. III, ib., 1840. — Saint-René Taill dier, *Jean Scot Erigène et la Philosophie scolastique*, in-8°, Strasbou 1843. — Ch. de Rémusat, *Abailard*, 2 vol. in-8°, Paris, 1845.

B. H.

SCOT (Michel) n'est pas né, comme on l'a souvent prétendu, d la ville de Tolède, en Espagne, mais à Balwearie, dans le comté Fife, en Ecosse. Si l'on ignore la date précise de sa naissance, un cument récemment publié nous apprend, du moins, qu'il jouissait d d'une assez grande considération sous le pontificat d'Honorius I c'est-à-dire avant l'année 1227, date de la mort de ce pontife. Mich Scot a traduit, d'arabe en latin, plusieurs traités d'Aristote, a les commentaires d'Averrhoès. On compte, en outre, parmi ses o vres, divers ouvrages d'astronomie et d'alchimie qui sont, pour plupart, restés inédits, et un livre plein d'*abominables discours* (*fa dicta*) qui nous est dénoncé, par Albert le Grand, sous ce titre bizarre *Quæstiones Nicolai peripatetici ;* mais ce livre n'est pas parvenu jusqu nous ; on n'en connaît que deux fragments.

Michel Scot fut longtemps placé parmi les plus illustres docte du XIII^e^ siècle, et son nom, célébré par le Dante, est encore popula dans les montagnes de l'Ecosse. Il est assez difficile aujourd'hui de d quels furent ses titres à cette renommée. Tout ce qu'on sait de lui, c' qu'il était un réaliste enthousiaste, qu'il méprisait Aristote, vén rait Platon comme un homme divin, et pratiquait tous les genres magie.

On trouvera quelques autres renseignements sur sa vie et ses o vrages dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XX, p. 48, dans *Recherches critiques* de M. Jourdain, et dans un mémoire publié p l'auteur de cette notice : *De la Philosophie scolastique*, t. I^er^, p. 467 suiv. B. H.

SEARCH (Edouard), philosophe anglais, mort à la fin du derni siècle, auteur de deux ouvrages : *Liberté, Prescience et Dest* (*Freewill, foreknowledge and Fate*), in-8°, Londres, 1763 ;—*Recherc de la lumière de la nature* (*Light of nature pursued*), 5 vol. in-8°, it 1769-70 ; traduit en allemand par Erxleben, in-8°, Gœttingue, 177 Dans le premier de ces écrits, qui est de beaucoup le plus importa Search essaye de fonder une philosophie du sens commun, en recue lant les divers principes sur lesquels se fondent nécessairement tous l systèmes, et en tirant de ces principes des conséquences rigoureu

ment nécessaires. Sa méthode est celle de Locke, en qui il reconnaît le vrai fondateur de la philosophie moderne, et le plus fidèle interprète qu'ait jamais eu la raison; c'est-à-dire qu'il n'admet pas d'autre autorité que celle des sens, et qu'il fait dériver toutes nos connaissances de la perception. En morale, Search se rattache à l'école égoïste : toutes les vertus, pour lui, ont leur principe dans l'intérêt bien entendu. Cependant, il ne repousse pas la révélation, il la considère, au contraire, comme la tutrice et la gardienne de la raison, toujours prête à la redresser quand elle s'égare, et à donner à ses résultats légitimes la sanction sans laquelle elle ne peut exercer aucune autorité. La forme de ce livre ne rachète pas ses erreurs du fond : on y passe sans ordre et sans règle, dans un style à la fois aride et diffus, d'un sujet à l'autre les matières les plus distinctes, les questions les plus diverses. X.

SECUNDUS, surnommé l'Athénien, c'est-à-dire le fils de Larissa, était un philosophe pythagoricien qui florissait à Athènes sous le règne d'Adrien. Nous ne connaissons de lui que des pensées détachées rapportées par différents auteurs, entre autres par Philostrate (*Vitæ sophistarum*, lib. I, par Suidas au mot *Secundus*, et Antoine de Mélisse. Ces maximes, recueillies par Th. Gale, dans ses *Opuscula mythologica, physica et ethica* (*Opuscula mythologica, physica et ethica*, in-8°, Amst., 1688, p. 631 et suiv.), nous montrent dans Secundus un rhéteur politique, un philosophe, un moraliste plutôt qu'un métaphysicien, un disciple de Platon et de Socrate encore, aussi bien que de Pythagore. On en jugera par les propositions suivantes, les plus importantes de celles qui lui sont attribuées. On lui demandait ce qu'il pensait de l'univers. « L'univers, répondit-il, est un cercle sans fin, une continuité éternelle. » Il définissait Dieu, « le bien qui se fait lui-même [illegible], la forme qui renferme toutes les autres, l'intelligence immortelle, l'esprit qui pénètre tout, l'essence propre de toutes choses, la force aux mille noms, la lumière, l'intelligence et la puissance. » Voici la définition de l'homme : « Une intelligence incarnée revêtue de chair, un vase à recevoir l'esprit, une âme sujette au temps, née pour la douleur, le jouet de la fortune, le déserteur de la lumière. » On sent, dans ces derniers mots, comme un écho des livres saints. N'est-ce pas à la même influence qu'il obéit quand il nomme la vie « l'attente de la mort; » quand il définit la foi « la certitude de l'inconnu. » Très-mal marié, à ce que nous apprennent ses biographes, il s'en prend au sexe tout entier et appelle la femme « un mal nécessaire. » Nous pouvons nous convaincre par là que le pythagorisme de Secundus n'allait pas au delà de certaines sentences morales et de quelques pratiques extérieures. On dit, en effet, qu'il poussait à la dernière exagération la règle du silence.

SELLE (Chrétien-Théophile), médecin philosophe, né à Stettin, en 1748, mort à Berlin, en 1800, après avoir été successivement conseiller intime et directeur du collége de médecine et de chirurgie, membre de la classe de philosophie de l'Académie de Berlin, et médecin particulier des rois Frédéric-Guillaume II et Frédéric-Guillaume III. Selle s'est fait un nom dans la science médicale, qui lui doit plusieurs

ouvrages très-estimés à l'époque où ils parurent; mais il un certain rôle dans l'histoire de la philosophie, comme a Kant et comme partisan exclusif de la méthode expérimen recherches de la métaphysique. Il soutient contre l'a *Critique de la raison pure*, qu'il n'existe dans notre esprit cipe synthétique *à priori*, que toutes nos idées ont leur l'expérience des sens, et que la raison n'est que la faculté d Cette doctrine, il la développa dans un journal mensue le *Monatschrifft*, années 1783, 1784 et 1886, et dans les *l'Académie de Berlin*. Il a publié à part, en allemand, les écr *Notions premières de la création, de l'origine et de la fin d* in-8°, Berlin, 1776;—*Entretiens philosophiques*, 2 vol. in-8 —*Principes de la philosophie pure*, in-8°, ib., 1788. Ce der est attribué à Voigt, à qui Selle a consacré une notice l dans le journal mensuel de Berlin.

SÉNÈQUE (*Lucius Annæus Seneca*) naquit à Cordoue de l'ère chrétienne. Il était très-jeune lorsque son père, Rhéteur, vint s'établir à Rome avec sa famille. Malgré l maladive de sa constitution, il montra de bonne heure un traordinaire pour l'étude. Ses débuts dans la carrière du ba si brillants qu'ils éveillèrent la jalousie de Caligula, qu d'éloquence. Sénèque n'échappa aux dangers de cette rivali à l'intercession d'une courtisane qui sut dissuader le cru d'un meurtre assez inutile, disait-elle, « puisque ce jeune vait que le souffle. » Sénèque, pour se faire oublier, chan ment de carrière et se donna tout entier à la philosop imiter l'exemple du pythagoricien Sotion, l'un de ses mai brassa un genre de vie sévère, mais dont il fut obligé de un peu au bout de deux ans, dans l'intérêt de sa santé; néanmoins pour le reste de sa vie l'habitude d'une frugali

La mort de Caligula, en lui rouvrant la vie publique, l'ambition politique dans un cœur où la philosophie avait qu régné seule, et le plaça entre deux passions dont l'une de gloire, tandis que l'autre a été fatale à son honneur. En r qu'il ouvrait une école et publiait des traités de philosophi Sénèque brigua et obtint la questure; mais accusé, sans d ment, d'une liaison criminelle avec Julie, fille de Germa envoyé en exil par l'empereur Claude, que Messaline gouv Il supporta d'abord sa disgrâce avec constance : du fond où il était relégué, il écrivit à sa mère Helvia une *Consol* de sentiments stoïques. Mais deux années s'étaient à peu que, trahissant les principes dont il avait fait gloire, il ad franchi Polybe, un des favoris de Claude, une autre *Con* il comblait des plus basses flatteries l'empereur et son min licitait lâchement sa grâce. Cette honteuse démarche d effet : on le laissa encore cinq ans dans son exil. Il n'en que l'an 47 par Agrippine, qui venait d'épouser Claude, sans doute se rendre populaire en protégeant un écriv L'impératrice, déjà sûre du dévouement de Burrhus, p

acha Sénèque en le faisant nommer précepteur, et en lui concilia l'affection de son jeune fils Néron. Le sénateur s'était fait entourer d'Agrippine tant que dura sa puissance, il sut conserver auprès de son élève après la mort de Claude en 54. Ce fut lui qui fit le discours prononcé par Néron en l'honneur de son père; il est vrai qu'en même temps, comme pour soulager sa conscience, il composait l'Apokolokyntosis, satire amère contre ce même César, après avoir fait deux fois l'apothéose.

Ministre de Néron, Sénèque fit de vains efforts pour adoucir et la bonifier. Il était secondé par Burrhus dans cette tâche, et pendant quelque temps ils purent croire qu'ils avaient réussi en faisant publiquement son éloge dans le beau traité *de Clementia*, qu'il publia la seconde année du règne de Néron. Le Britannicus dut faire évanouir ces illusions, et pourtant Sénèque resta à la cour, soit par amour du pouvoir, soit pour ne pas laisser Burrhus : au moins est-il certain que ce dernier ayant été accusations injustes, Sénèque prit courageusement sa défense et lui rendit la confiance du prince. L'histoire tient compte aux ministres de Néron de leurs bonnes actions; mais elle ne peut absoudre entièrement des crimes qu'ils ont soufferts ou partagés, et elle leur reprochera toujours à bon droit Sénèque d'avoir manqué d'austérité dans sa conduite et même dans ses conseils. Voyez Tacite, *Annales*, liv. XIII, c. 2 et 12 ; on lui reprochera toujours avec raison de n'avoir pas détourné Néron d'un odieux parricide, et d'avoir, en quelque sorte, pris l'initiative du meurtre d'Agrippine, en demandant à consulter devant l'empereur, si l'on en pouvait charger les soldats, *an per militem temperandum esset* (*Annales*, liv. XIV, c. 7). Lorsque enfin le parricide fut consommé par les mains des esclaves, n'était-ce pas se rendre complice que d'écrire au sénat pour justifier Néron, pour le louer d'avoir tué sa mère? L'opinion publique, si l'on en croit Tacite, fut plus sévère pour Sénèque qu'elle l'avait soutenu jusque-là (liv. XIV, c. 11). Sénèque commença même dès lors de décliner dans l'estime de Néron, parce qu'il ne comprit pas qu'il avait perdu le droit de donner des conseils sévères. La mort de Burrhus acheva de ruiner son crédit, en faisant arriver auprès du prince des favoris ignobles. Sénèque eut l'honneur de ne pouvoir s'entendre avec eux. Très-ingénieusement au sujet de ses richesses, qui étaient en effet bien trop considérables pour un philosophe, il demanda qu'il lui fût permis de quitter la cour, et supplia l'empereur de prendre tous ses biens. Néron refusa, et, par de belles paroles, s'efforça de rassurer son ancien précepteur. Celui-ci renonça néanmoins à son luxe, et, se retirant à

ouvrages très-estimés à l'époque où ils parurent; mais il a aussi joué un certain rôle dans l'histoire de la philosophie, comme adversaire de Kant et comme partisan exclusif de la méthode expérimentale dans les recherches de la métaphysique. Il soutient contre l'auteur de la *Critique de la raison pure*, qu'il n'existe dans notre esprit aucun principe synthétique *à priori*, que toutes nos idées ont leur source dans l'expérience des sens, et que la raison n'est que la faculté de combiner. Cette doctrine, il la développa dans un journal mensuel de Berlin, le *Monatschrifft*, années 1783, 1784 et 1886, et dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin*. Il a publié à part, en allemand, les écrits suivants : *Notions premières de la création, de l'origine et de la fin de la nature*, in-8°, Berlin, 1776;—*Entretiens philosophiques*, 2 vol. in-8°, ib., 1780; —*Principes de la philosophie pure*, in-8°, ib., 1788. Ce dernier ouvrage est attribué à Voigt, à qui Selle a consacré une notice biographique dans le journal mensuel de Berlin. X.

SÉNÈQUE (*Lucius Annæus Seneca*) naquit à Cordoue vers l'an 2 de l'ère chrétienne. Il était très-jeune lorsque son père, Sénèque le Rhéteur, vint s'établir à Rome avec sa famille. Malgré la délicatesse maladive de sa constitution, il montra de bonne heure une ardeur extraordinaire pour l'étude. Ses débuts dans la carrière du barreau furent si brillants qu'ils éveillèrent la jalousie de Caligula, qui se piquait d'éloquence. Sénèque n'échappa aux dangers de cette rivalité que grâce à l'intercession d'une courtisane qui sut dissuader le cruel empereur d'un meurtre assez inutile, disait-elle, « puisque ce jeune homme n'avait que le souffle. » Sénèque, pour se faire oublier, changea prudemment de carrière et se donna tout entier à la philosophie. Voulant imiter l'exemple du pythagoricien Sotion, l'un de ses maîtres, il embrassa un genre de vie sévère, mais dont il fut obligé de se relâcher un peu au bout de deux ans, dans l'intérêt de sa santé; il en retint néanmoins pour le reste de sa vie l'habitude d'une frugalité extrême.

La mort de Caligula, en lui rouvrant la vie publique, fit renaître l'ambition politique dans un cœur où la philosophie avait quelque temps régné seule, et le plaça entre deux passions dont l'une devait faire sa gloire, tandis que l'autre a été fatale à son honneur. En même temps qu'il ouvrait une école et publiait des traités de philosophie stoïcienne, Sénèque brigua et obtint la questure; mais accusé, sans doute injustement, d'une liaison criminelle avec Julie, fille de Germanicus, il fut envoyé en exil par l'empereur Claude, que Messaline gouvernait alors. Il supporta d'abord sa disgrâce avec constance : du fond de la Corse où il était relégué, il écrivit à sa mère Helvia une *Consolation* pleine de sentiments stoïques. Mais deux années s'étaient à peine écoulées, que, trahissant les principes dont il avait fait gloire, il adressa à l'affranchi Polybe, un des favoris de Claude, une autre *Consolation*, où il comblait des plus basses flatteries l'empereur et son ministre, et sollicitait lâchement sa grâce. Cette honteuse démarche demeura sans effet : on le laissa encore cinq ans dans son exil. Il n'en fut rappelé que l'an 47 par Agrippine, qui venait d'épouser Claude, et qui voulut sans doute se rendre populaire en protégeant un écrivain célèbre. L'impératrice, déjà sûre du dévouement de Burrhus, préfet du pré-

loire, s'attacha Sénèque en le faisant [illegible] son élève et son ami. Il contribua à l'élévation de son protecteur au trône. Le ministre sut faire courtisan : favori d'Agrippine tant que dura sa puissance, il sut conserver son crédit auprès de Néron après la mort de cette princesse. Il fut le [illegible] qui écrivit le discours prononcé par Néron en l'honneur de son prédécesseur ; il est vrai qu'en même temps, pour soulager sa haine, il composait l'*Apocoloquintose*, satire amère contre cet homme [illegible], dont il avait fait deux fois l'apothéose.

Devenu ministre de Néron, Sénèque sut [illegible] pour [illegible] sa douceur et la bonté. L'état [illegible] par les [illegible] ne fut pas difficile, et pendant quelque temps [illegible] que les avaient [illegible] Sénèque en [illegible] publiques. C'est [illegible] dans le traité *De clementia*, qu'il publia au [illegible] de Néron. La mort de Britannicus eut [illegible] sur [illegible], et pourtant Sénèque demeura à la cour, soit par ambition, soit pour ne pas abandonner Burrhus : aucun des [illegible] ne pouvait [illegible] ayant été l'objet d'accusations injustes. Sénèque prit [illegible] sa défense et sut lui rendre la confiance du prince. L'histoire tient compte aux deux ministres de Néron de leurs bonnes [illegible], mais elle ne peut les absoudre entièrement des crimes qu'ils ont [illegible] ou partagés. On blâmera toujours à bon droit Sénèque d'avoir toujours [illegible] dans sa conduite et même dans ses [illegible] (voy. Tacite, *Annales*, liv. XIII, c. 2 et 12) ; on lui reprochera toujours avec raison de n'avoir point détourné Néron d'un odieux parricide, et d'avoir, en quelque sorte, pris l'initiative du meurtre d'Agrippine, en demandant à Burrhus, devant l'empereur, si l'on en pouvait charger les soldats, *an militi cordes imperanda essent* (*Annales*, liv. XIV, c. 7). Le crime parricide eut été consommé par les mains d'esclaves, n'était-ce pas se déshonorer que d'écrire au sénat pour justifier Néron, pour le louer même d'avoir tué sa mère ? L'opinion publique, si on en croit Tacite, fut d'autant plus sévère pour Sénèque qu'elle l'avait soupçonné jusque là (*Annales*, liv. XIV, c. 11). Sénèque commença même à [illegible] de déplaire à Néron, parce qu'il ne comprit pas qu'il avait perdu le droit de lui donner des conseils sévères. La mort de Burrhus acheva de ruiner son ascendant, en faisant arriver auprès du prince des favoris ignobles. Du moins, Sénèque eut l'honneur de ne pouvoir s'entendre avec eux. Attaqué violemment au sujet de ses richesses, qui étaient en effet bien considérables pour un philosophe, il demanda qu'il lui fût permis de quitter la cour, et supplia l'empereur de prendre tous ses biens. Néron refusa, et, par de belles paroles, s'efforça de rassurer son ancien précepteur. Celui-ci renonça néanmoins à son luxe, et, se retirant à la campagne autant qu'il le put, il y vivait avec Pauline, sa seconde femme. Ami de Pætus Thrasea, il félicita en vain Néron de s'être réconcilié avec ce vertueux citoyen (*Annales*, liv. XV, c. 46). Cette parole courageuse fut tournée contre lui, et bientôt on essaya de le faire disparaître ce censeur incommode. Une tentative d'empoisonnement échoua ; mais la conspiration de Cn. Pison fournit à Néron un prétexte pour se défaire d'un homme à qui les conjurés avaient pu songer pour le mettre au pouvoir.

Sénèque était avec quelques amis dans une campagne voisine de

Rome, quand un centurion vint lui apporter l'ordre de se faire ou les veines. Le philosophe qui avait tant et si bien écrit sur le mé de la mort, ne pensa plus qu'à bien mourir. Il voulait écrire son t tament; on ne le lui permit point. « Eh bien, dit-il à ses amis, pu qu'on m'empêche de récompenser votre fidélité, je vous légue l'exemple de ma vie. » Il se fit alors saigner aux quatre membres. femme Pauline demandait à partager le supplice de son mari. Sénè s'y opposa d'abord; mais elle réclama la mort et comme un droit comme un bienfait, et il fallut céder à cette volonté si ferme. Sénèq à cette heure suprême, ne démentit point son stoïcisme; calme au mil des souffrances, il s'entretint de philosophie, et, retrouvant toutes éloquence, il dicta un admirable discours, qui a été perdu, mais q du temps de Tacite était dans toutes les mains. Cependant son san appauvri par l'âge et par l'abstinence, s'écoulait trop lentement à s gré. En proie à d'affreuses tortures, il ne voulut pas que Pauline en témoin, et comme il craignait de se laisser attendrir lui-même spectacle des souffrances de sa jeune femme, il la fit retirer. Pui comme la mort tardait trop à venir, quoiqu'il eût pris du poison po la hâter, il se fit porter dans un bain chaud où il expira suffoqué p la vapeur. Quant à sa femme, on avait bandé ses plaies par l'ordre Néron; mais elle lui survécut à peine quelques années. Ainsi mou Sénèque, l'an 66 de notre ère, dans la 64e année de son âge. U telle fin n'est point d'un homme vulgaire : si l'on regrette d'y trou quelque ostentation, on doit reconnaître qu'elle est digne du sage stoïciens, et que la fermeté de Sénèque à sa dernière heure rachète bi quelques-unes des faiblesses de sa vie.

Au moment de considérer Sénèque comme philosophe, il était dispensable de reproduire les principaux traits de cette biographie connue et tant de fois racontée. Jamais le philosophe ne doit être paré de l'homme; mais cette séparation, qui n'est point dans la ture, serait encore plus fâcheuse ici qu'ailleurs. Les Romains, peu éminemment doué de l'esprit pratique, n'avaient point cherché d la philosophie la satisfaction d'une oisive curiosité; ils lui avaient mandé des principes de conduite, des règles pour vivre et pour mour leur rôle en philosophie fut surtout de mettre en action les doctri morales qu'ils avaient empruntées aux Grecs. Aussi est-ce à Ro qu'on trouve ces prodiges d'épicurisme, les Lucullus et les Apici c'est aussi à Rome que sont les véritables héros du stoïcisme. Les p grands d'entre les philosophes romains ont une prédilection pour ce mâle et sévère doctrine. Cicéron, malgré ses sympathies déclar pour l'Académie, n'est, dans ses grands traités, qu'un éloquent int prète de Zénon. Il en est de même de Sénèque : il est stoïcien, m d'une certaine manière qu'il nous faut essayer de caractériser.

Ce n'est pas à tort que Malebranche, parlant de la contag qu'exercent les imaginations puissantes, a pris Sénèque pour exe ple (*Recherche de la vérité*, liv. II, 3e partie, c. 4). C'est effet un homme, un écrivain, un philosophe d'une imagination r et tout à fait surprenante, et l'on explique par là bien des choses. là en effet, dans sa vie, ces alternatives d'exaltation et de découra ment, de noblesse et de dégradation; de là dans ses écrits

sire, s'attacha Sénèque en le faisant nommer préteur, et en lui confiant l'éducation de son jeune fils Néron. Le stoïcien s'était fait courtisan ; favori d'Agrippine tant que dura sa puissance, il sut conserver son crédit auprès de son élève après la mort de Claude (en 54). Ce fut lui qui écrivit le discours prononcé par Néron en l'honneur de son prédécesseur ; il est vrai qu'en même temps, comme pour soulager sa haine, il composait l'*Apokolokyntosis*, satire amère contre ce même Claude, dont il avait fait deux fois l'apothéose.

Devenu ministre de Néron, Sénèque fit de nobles efforts pour lui inspirer la douceur et la bonté. Il était secondé par Burrhus dans cette tâche difficile, et pendant quelque temps ils purent croire qu'ils avaient réussi : Sénèque en félicitait publiquement son royal élève dans le beau traité *De clementia*, qu'il publia la seconde année du règne de Néron. La mort de Britannicus dut faire évanouir ces illusions ; et pourtant Sénèque demeura à la cour, soit par amour du pouvoir, soit pour ne pas abandonner Burrhus : au moins est-il certain que ce dernier ayant été l'objet d'accusations injustes, Sénèque prit courageusement sa défense et sut lui rendre la confiance du prince. L'histoire tient compte aux deux ministres de Néron de leurs bonnes intentions ; mais elle ne peut les absoudre entièrement des crimes qu'ils ont soufferts ou partagés. On blâmera toujours à bon droit Sénèque d'avoir manqué d'austérité dans sa conduite et même dans ses conseils (*Voyez* Tacite, *Annales*, liv. XIII, c. 2 et 12) ; on lui reprochera toujours avec raison de n'avoir point détourné Néron d'un odieux parricide, et d'avoir, en quelque sorte, pris l'initiative du meurtre d'Agrippine, en demandant à Burrhus, devant l'empereur, si l'on en pouvait charger les soldats, *an militi cædes imperanda esset* (*Annales*, liv. XIV, c. 17). Lorsque enfin le crime eut été consommé par les mains des esclaves, n'était-ce pas se déshonorer que d'écrire au sénat pour justifier Néron, pour le louer même d'avoir tué sa mère ? L'opinion publique, si l'on en croit Tacite, fut d'autant plus sévère pour Sénèque qu'elle l'avait soutenu jusque-là (*Annales*, liv. XIV, c. 11). Sénèque commença même dès lors de déplaire à Néron, parce qu'il ne comprit pas qu'il avait perdu le droit de lui donner des conseils sévères. La mort de Burrhus acheva de ruiner son ascendant, en faisant arriver auprès du prince des favoris ignobles. Du moins, Sénèque eut l'honneur de ne pouvoir s'entendre avec eux. Attaqué violemment au sujet de ses richesses, qui étaient en effet bien considérables pour un philosophe, il demanda qu'il lui fût permis de quitter la cour, et supplia l'empereur de prendre tous ses biens. Néron refusa, et, par de belles paroles, s'efforça de rassurer son ancien précepteur. Celui-ci renonça néanmoins à son luxe, et, se retirant à la campagne autant qu'il le put, il y vivait avec Pauline, sa seconde femme. Ami de Pætus Thraséas, il félicita un jour Néron de s'être réconcilié avec ce vertueux citoyen (*Annales*, liv. XV, c. 46). Cette parole courageuse fut tournée contre lui, et bientôt on essaya de faire disparaître ce censeur incommode. Une tentative d'empoisonnement échoua ; mais la conspiration de Cn. Pison fournit à Néron un prétexte pour se défaire d'un homme à qui les conjurés avaient pu songer pour le mettre au pouvoir.

Sénèque était avec quelques amis dans une campagne voisine de

moins qu'on ne prenne au sérieux la question singulière qu'il dans une de ses lettres : *An bonum sit corpus*, « si le bien es corps ! » question qu'il résout par l'affirmative (lettre 106). Sa m paraît reposer sur deux principes qu'il accepte sans examen : l'un, faut vivre conformément à la nature ; Sénèque énonce sans l'exp cette formule, et quand, par hasard, il essaye de l'interpréter (*D sapientis*, c. 32), il ne le fait pas même en écolier intelligen stoïciens. L'autre principe de sa morale est l'idéal proposé à l'ho par Zénon : le sage des stoïciens. Il décrit à sa manière cette ception ambitieuse à la fois et stérile d'un être libre et qui se s insensible à la peine comme au plaisir, inaccessible à la crainte, m de l'univers parce qu'il l'est de soi-même, et qui seul sait v parce que seul il sait mourir. Sénèque se complaît dans le spec de cet être si grand, si noble et si fort ; il le trouve supérieur à même : car si Dieu est bon, c'est par l'effet de sa nature, tandis la vertu du sage est l'effet de sa libre volonté (lettre 53 ; *De Prov* c. 6). Voilà le modèle qu'on nous propose ; mais si nous devons l'i ter, il ne faut pas oublier de nous faire connaître ce que ce sage commun avec l'homme. Nulle part Sénèque n'a essayé de mon que son idéal n'était pas une fiction.

C'est dans le détail de la morale, c'est dans l'analye du cœur main et dans la description de nos devoirs que Sénèque brille et exc Nul n'a mieux que lui analysé, décrit, stigmatisé les mauva passions, la colère, la cruauté, la corruption, l'ingratitude. Il p dans ces études la pénétration la plus rare, et ses profondes obse tions sont traduites par ce style plein d'esprit, d'audace et d'éclat tout le monde connaît et admire. Il a rendu irrésistibles pour l'es ineffaçables pour la mémoire, toutes les vérités morales dont il fait l'interprète et dont il a exprimé jusqu'aux nuances les plus cates. Il est souvent dans le faux, mais c'est par l'exagération du Ses défauts tiennent tous à l'excès de quelque qualité. Il exagère, avec quelle éloquence ! Il se répète, mais avec quelle force ! Il se à chaque instant avoir épuisé l'idée à laquelle il s'attache, et tou il y ajoute quelque trait inattendu. Il est parfois un peu guindé ; l'élévation véritable ne lui manque point : voyez, par exemple, ce dit du mépris de la mort. Il a tort de supposer que la douleur rien ; mais comme il parle noblement du courage avec lequel devons la supporter, et du lustre nouveau que les épreuves ajout la vertu ! On peut trouver qu'il s'adresse trop à notre orgueil ; m ne faut pas non plus appeler orgueil ce sentiment de dignité natu qui pour l'homme est toujours un devoir. Enfin, sous la plume lante de Sénèque, la doctrine même du suicide a quelque chos moins sinistre. Ce n'est pas avec désespoir que son sage a recours mort volontaire, c'est avec le calme d'une bonne conscience, ave sentiment de gratitude envers la Providence qui a mis à sa port moyen suprême de braver les tyrans et d'échapper à des maux in rables (*De Provid.*, c. 6).

Toutes ces idées, Sénèque les empruntait à d'autres ; il n'a fait mettre le cachet de son imagination. Il en est cependant quelques- qu'il semble s'être appropriées davantage, bien que d'ailleurs

il conformes au stoïcisme et au platonisme, sans parler de la mo-
chrétienne, qu'il a pu ne pas ignorer. Ainsi, il ne s'est pas con-
de recommander de la manière la plus pressante l'indulgence,
mé pour les esclaves (lettre 47; *De ira*, lib. III, c. 29, 32...;
fait plus; il a proclamé en termes explicites l'égalité de tous
ommes : « La servitude de l'esclave, dit-il, ne va pas jusqu'à
» *De benef.*, lib. III, c. 20. — « Ne sommes-nous pas enfants
même père? Sénateur, chevalier ou esclave, c'est l'accident, c'est
lement pour ainsi dire. » (Lettre 32. S'il est méritoire de la
l'un grand personnage tel que l'était Sénèque de reconnaître l'éga-
turelle du maître et de l'esclave, il n'est pas moins beau de voir
main du parti libéral, et à qui le patriotisme ne manquait point,
er par le cœur et par la pensée au-dessus des barrières que les
et les climats élèvent entre les citoyens des différentes patries,
ver la grande cité humaine : *Patria mea totus hic mundus*
(lettre 28.) — Il décrit magnifiquement cette république uni-
e à laquelle tous les hommes se doivent, mais surtout le sage
pensée dépasse le coin de terre où le hasard l'a fait naître (*De*
quitate, c. 31). Et ce n'est pas un mouvement passager de
philanthropie; il y insiste et démontre que les hommes sont
ur s'aimer et s'entr'aider : *Homo homini animal natum mutuum gene-*
rit. De ira, lib. I, c. 5. Aussi trouve-t-on dans tous ses écrits
ieuses protestations contre les passions haineuses. Il recom-
en termes bien remarquables la bienveillance et le support mu-
« Nul n'a le droit de s'absoudre soi-même et de se déclarer inno-
oyez humain; montrez à ceux qui pèchent des sentiments doux,
is; essayez de les ramener, au lieu de les poursuivre. » *De ira*,
c. 14; *De vita beata*, c. 26. Sa morale abonde en traits de ce
qui semblent appartenir à une époque plus moderne. Il vou-
par exemple, supprimer la peine de mort (*De ira*, lib. I, c. 5;
c. 31, etc.). Il dit et redit qu'on ne doit point se lasser de faire
n : c'est le premier mot du *De beneficiis*, c'en est aussi le der-
« Ne vivre pour personne, dit-il encore (lettre 35), ce n'est pas
vivre pour soi. » Aussi veut-il un ami (lettre 9), « afin d'avoir
ui se dévouer, pour qui mourir. »

a beaucoup reproché à Sénèque ses contradictions : elles sont
, mais elles s'expliquent par la nature de son esprit et de son
Sa faculté dominante n'est-elle pas l'imagination, cette chose
et changeante? Bien loin d'être étonné de quelques variations
n homme tel que Sénèque, c'est le contraire qui paraîtrait
ant. Aussi n'est-il pas toujours purement stoïcien. Épris de
rande pensée, il fait plus d'un emprunt à Platon (notamment
a *Consolation à Marcia*, c. 23 et pass.). Ami du paradoxe,
aint pas de transformer parfois Épicure en stoïcien (*De vita*
c. 13), à peu près comme Cicéron identifiait les doctrines
ole et de Platon. Il lui arrive aussi de se relâcher, dans ses
s, de sa sévérité accoutumée. Il a même des boutades contre
sages de Zénon, il les accuse d'ignorer la vie; il est vrai que
trouve dans sa regrettable *Consolation à Polybe* (c. 37). Mais
, tout en se déclarant stoïcien et sectateur du sage, il a soin

d'établir qu'on ne le doit pas juger trop sévèrement en le mesura
ce modèle (*De vita beata*, c. 17, 18). Il semble avoir voulu ré
d'avance aux reproches dont sa conduite publique et privée
l'objet. Il faut l'entendre (*De vita beata*, c. 18, 22) se justifie
même en ce qui concerne ses grandes richesses : « C'est de la
que je parle, et non pas de moi; et quand j'éclate contre les v
c'est d'abord contre les miens.... Le sage d'ailleurs, sans aim
richesses, ne les repousse point.... Quant à moi, mes richesses n
partiennent, et je ne leur appartiens pas; le jour où elles s'éc
ront, elles ne m'ôteront rien qu'elles-mêmes. » Cela est très-beau,
ce qui vaut mieux, cela était vrai. Senèque le prouva le jour
offrit à Néron de reprendre tous ses biens. Pourquoi faut-il qu'il ait
souvent accepté des bienfaits provenant d'une source impure? En
comment ne pas regretter qu'un si brillant génie, un si grand
vain ne se soit pas renfermé dans la sphère paisible de la méditat
au lieu de briguer follement les honneurs de la vie politique sous
princes dont il ne pouvait être longtemps le favori, malgré toute
habileté? Souvenons-nous, en effet, à sa gloire, qu'il fut suspect
Caligula, exilé par Claude, condamné à mort par Néron.

On a tant écrit sur Senèque, qu'il serait impossible de donner
liste des auteurs que l'on peut consulter à son sujet. Le meilleur m
d'ailleurs de connaître un philosophe et un écrivain tel que lui, c'e
lire ce que le temps nous a conservé de ses œuvres. Nous indique
seulement ici pour la biographie, la notice intéressante que M. Du
zoir a mise en tête de l'édition de Senèque publiée par Pancko
(8 vol. in-8°, Paris, 1833 et années suiv.); et pour l'appréciation p
sophique, une belle étude de M. Jules Simon, insérée dans la *Liber
Penser* (décembre 1848 et janvier 1849). W.-K

SENS, SENSATIONS. On comprend, sous le nom de *sens*, c
sortes de fonctions intellectuelles : le sens intime ou conscience,
ne répond à aucun organe déterminé, et les sens extérieurs, con
la vue, l'ouïe, le toucher, lesquels s'exercent par tel ou tel org
comme l'œil, l'oreille ou la main. Nous n'avons point à nous occ
ici du sens intime (*Voir* l'article Conscience), mais seulement des
proprement dits, ou, comme parlent les écossais, de la *perception
térieure* et des sensations qui s'y rattachent. Quelles sont les don
de chacun de nos sens, analysés l'un après l'autre? Parmi ces donn
quelles sont celles qui sont propres à tel ou tel sens et celles qui
communes à tous? Comment s'accomplit, à l'aide de nos différents s
la connaissance des choses matérielles? Quelle est la portée, q
est la valeur des informations des sens? Sont-elles véridiques ou tr
peuses, infaillibles ou sujettes à l'illusion et à l'erreur? Nous f
elles connaître l'existence des corps, leurs propriétés absolues et
qu'à leur essence? Voilà les questions que nous allons traiter succe
vement.

Nous commencerons par le sens de l'odorat, comme fait C
dans le *Traité des sensations;* mais nous n'i
Il prétend observer une statue que son i
et dont les sens s'ouvrent succe

il ce qu'il y a de factice dans un tel procédé. La statue interrond tout ce que veut l'interrogateur : elle ne lui renvoie que complaisant écho de ses hypothèses.

ous point le roman de l'âme, essayons de tracer quelques son histoire. Le sens de l'odorat est un de ceux qui peuvent sement être isolés. Quels sont ses objets propres? L'odeurs-senteurs. Toutes les exhalaisons si diverses, si nombreuses ent des corps, voilà son domaine. Jusque-là tout est simple. st-ce précisément qu'une odeur? est-ce une simple modifila sensibilité, un phénomène tout interne, tout spirituel, tout ou bien, est-ce une impression organique, un état des nerfs? est-ce une qualité des choses matérielles, une propriété, e objective? ou enfin, est-ce tout cela à la fois? C'est ici que ent les difficultés et qu'on voit apparaître les systèmes. Anafaits; considérons une odeur, non pas l'odeur en général, ou telle odeur particulière : l'odeur de rose, par exemple. le rose est-elle, comme Malebranche l'a prétendu, une odification de l'âme, une sensation plus ou moins agréable, transportons par une illusion naturelle hors de nous, pour rbitrairement une qualité effective des choses extérieures? il n'en est point ainsi. Sans doute, si je ferme les yeux, je s qu'il existe une rose, ayant telle couleur, telle forme; mais t de sentir l'odeur de la rose, surtout si je la flaire fortement, r la perception plus ou moins claire d'une partie de mes or-, nous rencontrons un phénomène qui a échappé à beaucoup ls observateurs : c'est le phénomène de la localisation des dans les divers sièges organiques. Voulez-vous vous assune seconde expérience, de la réalité de ce phénomène? Laissant l'odorat et les senteurs, pour considérer l'ouïe et les lui sont propres : savoir, les sons. Quand une cloche tinte à es, est-ce là une pure modification de mon âme, un phénol spirituel, tout subjectif? Non. En supposant que j'ignore ce qu'une cloche, il me suffit d'en entendre le son pour savoir, ir que j'ai un tympan et des oreilles, pour localiser, dans un mique déterminé, l'impression dont je suis affecté. Souvent discerne si le son part de telle ou telle direction, suivant que lle droite ou mon oreille gauche a été plus vivement frappée. pas tout; remarquez encore qu'un son déterminé, par exemon argentin, ou bien une odeur déterminée, par exemdeur de rose, ne sont pas des sensations vagues de plaisir ou r. Ce sont des sensations précises, distinctes, originales. Le ssemble au plaisir; mais l'odeur de rose ne ressemble pas à e jasmin, pas plus que le son de la flûte ne ressemble au son n. Cette spécialité des sensations, et pour ainsi dire cette [redacted] est propre à chacune d'elles, voilà un fait qui a été [redacted] Malebranche et par Berkeley; et pourquoi cela? c'est [redacted] localisation des sensations leur avait également ont observé imparfaitement la con- d'œil a été offusquée par l'esprit

Les écossais ont très-bien vu l'erreur de Malebranche et de Berkel ils ont protesté contre cette prétendue illusion, gratuitement impu au genre humain, et qui lui faisait répandre au dehors ses mod cations internes; ils ont distingué, avec raison, l'odeur comme se sation et l'odeur comme qualité des corps: la première, qui appart à l'âme et qui est un effet; la seconde, qui appartient au corps et est une cause; mais les écossais sont à leur tour tombés dans grave erreur quand ils ont cru que l'odeur, comme sensation, est phénomène tout interne et tout subjectif, de sorte que, pour acqu la notion de l'*extériorité*, il faut attendre que le toucher nous ait formés de l'existence des corps, et que notre raison, appuyée su principe de causalité et aidée de la mémoire et de l'induction, vie nous apprendre à placer dans un sujet fixe et précis la cause de sensations toutes spirituelles d'odeur, de son, qui nous avaient affe jusqu'à ce moment, sans nous donner aucune notion d'étendue porelle. Cette analyse est fausse et démentie par l'expérience. senteurs sont naturellement localisées dans les organes de l'odorat en est de même des sons, que nous localisons spontanément dans organes de l'ouïe, et c'est là une loi générale de tous nos sens. L'o et l'odorat nous donnent donc déjà, par leur énergie propre, indé damment de la vue et du toucher, et sans aucune opération de raison; ces sens, dis-je, nous donnent une perception, confuse, il vrai, mais réelle, de nos propres organes, par conséquent, quel vague notion d'étendue et de figure. C'est pour avoir méconnu ces que les cartésiens sont tombés dans l'idéalisme et que les écossais n expliqué que d'une manière fautive et incomplète la connaissance nous avons du monde extérieur.

Nous n'insisterons pas plus longtemps sur l'odorat, ni sur l'ouïe quant au goût et aux saveurs, il nous suffira d'étendre à ce sens observations que nous venons de faire sur les deux autres.

Abordons la vue et le toucher, qui sont les sources les plus riche nos connaissances sensibles.

Quel est l'objet propre de la vue? On peut le dire en deux m c'est la surface colorée. Il y a là deux choses que le langage et l'a lyse distinguent, mais que la nature ne sépare pas : d'une part, l mière avec ses mille couleurs, les innombrables nuances qui la di fient; de l'autre, la surface où la lumière est, pour ainsi dire, répan Aucune surface n'est visible que par une certaine couleur; auc couleur n'est saisie que comme étendue sur une certaine surface. éclate l'erreur déjà signalée chez les cartésiens et dont on retro quelques traces, même chez les consciencieux observateurs de l'é écossaise. Si la couleur était sentie comme une pure modificatio l'âme, comme un phénomène tout interne, tout subjectif, la cou serait-elle indivisiblement liée avec les idées de surface et de fig Qu'est-ce qu'une sensation de plaisir ou de douleur qui aurait l'extension et une figure déterminée? Ces mots ne peuvent aller semble. Il est donc bien certain que le sens de la vue nous donne seulement la lumière et les couleurs, mais encore, par sa force pr indépendamment du toucher et des opérations de la mémoire la raison, la vue, disons-nous, nous donne quelque notio

e et de la figure, par conséquent quelque idée d'un monde
.

prenons garde, en évitant une erreur, de tomber dans une
a vue, il est vrai, nous donne quelque notion de l'étendue,
e pas cette notion précise et complète de l'extension en lon-
largeur et profondeur qui est le privilége du toucher. On peut
firmer que la vue est réduite, par elle-même, à la notion de
eur et de la largeur, et qu'elle est étrangère à la notion de la
eur. Des expériences rigoureuses établissent que primitivement
objets extérieurs nous sont donnés par la vue comme étendus
surface unique perpendiculaire au rayon visuel, et en quelque
gente à l'orbite de l'œil. En observant de près les enfants dans
mier âge, on s'aperçoit qu'avant d'avoir touché les corps qui les
t, ils n'ont aucune idée de leurs vraies relations dans l'espace.
es les plus éloignées leur paraissent à leur portée tout aussi
les plus proches; leurs mains indécises flottent au hasard sans
r à aucun objet précis. Pendant une assez longue suite de jours,
t tout ce qui les environne sur un seul et même plan. Ce fait
été mis hors de toute contestation par la célèbre expérience
idem. Le chirurgien ayant pratiqué pour la première fois, sur
jets de naissance, l'opération de la cataracte, reconnut que
aux clairvoyants n'avaient aucune notion de la distance vraie
parait des corps environnants, et que tous les objets n'étaient
s yeux inexpérimentés qu'une juxtaposition de surfaces diver-
coorées, toutes étendues sur un seul plan. C'est donc au tou-
ul seul, qu'il appartient de nous donner une perception à la
e et complète de l'étendue corporelle.

st l'objet propre du toucher? c'est la solidité avec ses degrés
ume la couleur est l'objet propre de la vue, comme le son
t propre de l'ouïe; mais de même que la sensation de son,
dans les organes de l'ouïe, est accompagnée de quelque vague
n d'étendue et de figure, de même surtout que la couleur est
lement jointe à la notion de surface colorée, ainsi le toucher,
onnant la solidité, nous donne en même temps l'étendue. Et,
qu'est-ce que la solidité? C'est un degré précis de résistance
e tel corps oppose à mes organes. Suivant la nature et l'in-
cette résistance, je sens et je dis que tel corps est dur ou
ou rude, qu'il est élastique, malléable, ductile, qu'il est pro-
solide, ou bien liquide ou gazeux, et ainsi de suite. Mainte-
lle impression de résistance est-elle une pure modification
, un phénomène tout spirituel, tout subjectif? Malebranche
ey disent oui; mais l'expérience répond clairement non. Cette
aits parlent si haut que les écossais n'ont pu les méconnaître.
pressément admis que la solidité n'est pas une modification de
lité, et qu'elle est étroitement liée avec l'étendue et la figure.
ne les empêche pas, toutefois, de placer le chaud et le froid
s qualités secondaires de la matière, c'est-à-dire parmi celles
n'attribuons au monde extérieur que d'une manière indirecte,
mille d'opérations de l'esprit assez compliquées. Comment
pas vu que le chaud et le froid, ou, en un mot, que la tem-

pérature des corps nous est donnée par le tact en même temps la solidité, l'étendue et la figure, dans une seule et même opér indivisible?

Il résulte de cette analyse qu'Aristote, et sur ses traces saint Th et Bossuet, ont eu pleinement raison de distinguer deux sort sensibles, les sensibles propres et les sensibles communs. Les sibles propres sont, pour l'odorat, les senteurs; pour l'ouïe, les pour le goût, les saveurs; pour la vue, les couleurs; pour le touch degrés de solidité et la température. Les sensibles communs l'étendue et la figure. On peut y joindre la divisibilité et le m ment, mais à condition de ne pas oublier que ce sont là des n complexes qui demandent, outre les données propres des sens, tervention de la mémoire et de la raison.

Maintenant, comment s'accomplit le phénomène si curieux réunion des sensations autour d'un centre commun? car enfin, percevoir un objet extérieur, pour dire: « Voilà un morceau de cir ne suffit pas d'avoir des yeux et de sentir telle couleur, il ne suf d'avoir des mains et de palper telle figure, de mesurer telle résis de constater tel degré de chaleur; il faut encore former de tout sensations et de toutes ces perceptions réunies une seule noti faut ramener cette variété à une unité synthétique. Ici se préser des problèmes les plus difficiles et les plus délicats de la psych Aristote, qui l'a posé dans son traité *de l'Ame*, le résout de l nière suivante :

Il admet l'existence d'un sens général qui recueille, comp coordonne les données des sens particuliers. Comment jugeons- dit-il (*De anima*, lib. III, c. 2), que le blanc n'est pas le doux, que n'est pas l'amer? C'est assurément par quelque sens, car ce sont choses sensibles; mais ce n'est pas la vue qui compare les co avec les saveurs, ni l'odorat les saveurs avec les sons. Il faut un sens général qui perçoive ces divers objets. Outre cette fo synthétique, Aristote lui attribue la perception des sensibles muns, celle du temps, et d'autres encore. Ce sens général est d dans l'école le *sens commun*, expression à laquelle l'usage a depuis, par degrés, une acception toute différente. Au surplus, Aristote, le sens général n'est autre que la sensibilité elle-mêm sidérée dans son organe central. Il admet, en effet, qu'outre l ganes particuliers des sens, il y a un organe ou sensorium mun où se concentrent toutes les impressions vitales : c'est le chez tous les animaux sanguins, et chez quelques-uns, c'est au cerveau.

Nous ne pouvons souscrire à cette théorie péripatéticienne qu'elle renferme une part de vérité. Au point de vue de la physiologique, il est incontestable que les impressions des sens ont un centre qui est généralement le cerveau. raison pour admettre dans l'âme une faculté indépen distincte à la fois des sens particuliers, de la c raison? Nous ne le pensons pas. On peut appli l'âme la maxime qu'invoquait Ockam contre scolastiques : *Entia non sunt multiplicanda p*

ante, les sensations qui se produisent par suite des impres-
ganiques ont un centre, un centre unique et actif où elles
n-seulement rassemblées, mais comparées, coordonnées, sou-
une sorte d'élaboration naturelle qui leur imprime le caractere
e; mais qu'est-il besoin de supposer gratuitement, sous le
ens général ou de sens commun, ce centre d'unité, quand on
e dans l'unité même de la conscience, c'est-à-dire dans l'unité
entant, qui est en même temps le moi percevant, comparant
onnant les matériaux de la sensation?

avons recueilli les données particulières et les données gene-
sens; la question est maintenant de savoir au juste quelle est
et quelle est la portée de la perception extérieure? Nous rencon-
le scepticisme et l'idéalisme: celui-ci qui nie ou conteste le droit
son humaine à rien affirmer sur l'essence, les qualités ou
ur l'existence pure et simple de la matière; celui-là qui
os sens d'illusion et de contradiction, et, sur ce fondement,
on répudie leur témoignage.

ne vieille accusation que celle qu'on élève contre la certitude
. La tour carrée qui de loin semble ronde, le bâton plongé dans
paraissant brisé, le cou changeant de la colombe, ces phénomè-
ne autres semblables ont exercé la subtilité ingénieuse des
ophistes, mégariques, académiciens, pyrrhoniens, se sont trans-
ge toujours grossissant de ces objections que le scepticisme
rain a vainement essayé de rajeunir. Rien de plus vain que
ectique, rien qui résiste moins à une analyse un peu appro-
s faits.

ne serions jamais trompés touchant les choses sensibles, si
Locke pour règle de ne jamais demander aux sens que ce
ait naturellement charges de nous donner. La région où se
activité des sens est la région des phénomènes, c'est-à-dire
es changeantes et relatives; à la raison seule, il appartient
élever au stable, à l'éternel, à l'absolu. Prenons un exemple
à nos adversaires. Voici un vase plein d'eau tiède. Deux per-
y trempent la main. L'une d'elles, qui a la fièvre, trouve
u froide; l'autre, qui vient du dehors par une température
la trouve chaude. Sur cela, le scepticisme crie à la contra-
La même eau, dit-il, ne peut pas être à la fois chaude et
en convient. Mais il y a ici un sophisme qu'il est facile de
jour. Veut-on savoir ce qui serait vraiment contradictoire? Ce
en plongeant deux fois de suite un thermomètre dans le vase
ieu, on trouvât degrés de chaleur dans le premier cas et
és de froid d ond; mais cette contradiction ne s'est
rencontrée, assurer sans témérité qu'elle ne se ren-
jamais; m orsque deux personnes différemment
ipprécient liquide deux impressions différentes,
radictio lus simple ce phénomène? Ce
ce, ce xplicable que deux personnes
un mê en reçussent des
rai c e cause doit pro-
n'est pas moins

vrai que dans des circonstances différentes, la même cause, agiss sur des termes différents, doit produire des effets contraires.

Mais, dit-on, accordons pour un instant qu'un même sens, d une même personne, soit toujours ce qu'il doit être et s'accorde p faitement avec lui-même; que direz-vous quand deux de nos sens vi nent à se contredire? Par exemple, en présence d'une peinture h faite, si je consulte ma main, elle me dira que j'ai devant moi une t colorée, c'est-à-dire une surface sans profondeur. Si, au contraire consulte ma vue, elle me persuadera qu'il y a devant moi deux, tr quatre groupes de personnages ou d'objets divers, placés sur des pl différents, et formant un espace auquel l'art du peintre peut don plusieurs lieues de profondeur. Qui a raison? qui a tort? J'ai affai deux témoins qui se contredisent, et il n'y a pas de tiers arbitre capa de les réconcilier. — La réponse à cette objection est dans une anal exacte des données des sens et dans la distinction très-simple de que les sens nous fournissent directement et par leur énergie pro et de ce que la raison, comparant les données de chacun, ajoute son chef à leurs premières informations. Nous avons constaté l'objet propre de la vue c'est la couleur ou, plus exactement, la sur colorée. Interrogez vos yeux sur la surface colorée d'un objet, vou trouverez infaillibles. Je m'explique. Sans aucun doute, si vous char de position à l'égard d'un objet, vous verrez changer la surface col qui le représente; mais rien de plus simple et de plus raisonnable ce changement, qui n'a rien d'arbitraire et s'accomplit suivant lois immuables et précises. Maintenant, si vous voulez, à l'aide d seule vue, prononcer sur la grosseur, la consistance, la situa relative des objets qui sont devant vous, il pourra vous arrive tomber dans l'erreur. Cela s'explique à merveille. En pareil cas effet, vous bornez-vous à constater une sensation? Non; vous fa une conjecture. Sur quoi est-elle fondée? sur des analogies plu moins exactes, sur des associations d'idées qui peuvent être a dentelles; mais, fussiez-vous appuyé sur les inductions les plus sû vous ne faites jamais qu'induire. Or, induire, c'est raisonner, ce n pas sentir et voir. Rien de plus facile que de remonter à la sourc ces erreurs, et rien aussi de plus facile que de les redresser. Nous mes accoutumés à juger de la distance qui nous sépare des objets vironnants à l'aide de la surface colorée qu'ils nous présentent. L périence, en effet, nous a appris qu'à mesure qu'un corps s'éloign nos yeux, sa surface colorée diminue, comme elle augmente q il s'en rapproche. Nous avons appris à la même école que la teint objets augmente ou diminue en éclat suivant l'éloignement. résulte-t-il de là? c'est que si un habile homme, figurant deux « sur un tableau, sait donner à celui-ci la forme visible d'un objet chain et à celui-là l'aspect coloré d'un objet éloigné, le spectateu n'y prendra pas garde et qui se confiera exclusivement à ses yeu quera d'être dupe d'une illusion adroitement conçue, et qui t en définitive, au profit de ses [illegible]. appliquer à chacune des pr seul sens qui soit fait pour perpétuelle et dans un

riches, si merveilleusement instructifs quand ils sont aidés du et fécondés par la raison, nous deviendraient presque inutiles; quelques illusions de moins qui n'ont aucune importance, pour i erreurs presque toujours faciles à redresser, nous perdrions nse de connaissances qui sont pour nous d'une nécessité de neure et d'un inestimable prix.

notre reponse à la vieille thèse du scepticisme sur les erreurs, et contradictions des sens. Après avoir prouvé l'accord de nos ns sensibles, il reste à en déterminer le contenu, à en mesuste portee. Ici nous nous plaçons à égale distance d'un idéaimérique, démenti tout à la fois par l'analyse psychologique le sens commun, qui prétend interdire à l'esprit humain le sortir de lui-même et d'affirmer l'existence de l'univers, et d'un sme ambitieux qui s'arroge l'exorbitant privilége de pénétrer rx propriétés absolues et à l'essence même de la matière (*Voyez* Matière). Sur cette question difficile, il faut encore interroger i. Est-il vrai que toutes les qualités, propriétés, dispositions, ènes, que nous pouvons saisir dans les corps, nous soient données s les sensations? est-il vrai que la sensibilité humaine soit par variable et relative? Tout le problème est dans ces deux points. nd n'a jamais été contesté, que nous sachions; mais de grands hes ont nié ou méconnu le second. Descartes et ses disciraient les qualités de la matière en deux classes, celles que lteignons par l'intermédiaire des sensations, et ils accordaient genre de qualités, chaleur, lumière, saveur, n'a rien d'abt puis, ces qualités que nous concevons, suivant eux, par la comme l'etendue, la figure, la divisibilité et le mouvement. tésiens tiennent en grand honneur les qualités de cette espèce. nt à leurs yeux ce caractère d'évidence, cette clarte et cette disqui sont le signe infaillible du vrai. Elles sont susceptibles d'une précise; elles sont finies, invariables, absolues. Ils en concluent sont l'essence de la matière. Sur ce fondement, Descartes bâtit tème de physique, ingénieux, grandiose, où toutes les lois du nent, où tous les grands phénomènes de l'univers sont déduits ature de l'étendue avec une vigueur et une témérité admirables. lheur, toute cette belle construction repose sur une hypothèse, hèse d'une matière réduite à la pure extension en longueur, r et profondeur, c'est-à-dire d'une matière mathématique, d'une e abstraite, qui peut bien être celle des géomètres, mais qui ns cette matière réelle, sensible, animée, qui se déploie devant Or, d'où vient l'erreur de Descartes, adoptée par Malebranche, noza, et par toute cette école de philosophes géomètres? Elle ce qu'ils n'ont pas remarqué ce fait très-simple, que toutes les la matière, même l'étendue et la figure, nous sont données, manière abstraite et par un acte de raison, mais à tradiverses, variables, relatives, individuelles. Ainsi, marque, par la vue, comme liée à la sensation de me liée à des sensations de résistance, de sensations, il peut rester dans l'esprit ssance de la concevoir géométrique-

ment; mais cette étendue n'est pas l'étendue réelle, l'étendue conc déterminée, actuelle, qui n'est saisie par nous qu'en relation él avec une solidité déterminée, avec un degré précis de résistance. les faits; ils suffisent pour renverser le système de Descartes et système qui aura la prétention de saisir directement quelque c d'absolu dans un monde essentiellement variable et relatif.

On nous dira que cette doctrine conduit à l'idéalisme, et qu'il sied bien mal de réfuter Descartes et Malebranche avec un sys qui conduit jusqu'à Berkeley. Nous répudions complétement conséquence, et pour fixer le vrai caractère de la conclusion où voulons aboutir, nous ferons une dernière fois appel à l'autori l'expérience psychologique. Ce qui a conduit Berkeley et beau d'autres esprits à l'idéalisme, c'est de se figurer que les dor des sens se réduisent à une série de modifications de l'âme, difications toutes spirituelles, toutes subjectives : erreur grave vient elle-même de cette erreur capitale de la philosophie cartési qui consiste à se représenter le *moi* comme un pur esprit, vivant vie tout interne, enfermé en soi dans une solitude profonde, sans naturel avec le corps et avec la nature. Descartes a transmis cett reur à Leibnitz, qui soutenait que *les monades n'ont point de fené* et de Leibnitz, elle est passée dans la nouvelle philosophie allem On a posé un *moi* abstrait, un sujet pur, un être isolé, et puis on consumé en raisonnements subtiles pour retrouver le monde réel avait supprimé, et pour y replacer le *moi* au milieu de tous les de la nature : efforts superflus, jeux de l'abstraction!

La vérité est que l'âme ne s'aperçoit jamais elle-même dans ce fantastique d'isolement absolu : elle ne vit pas une minute sans voir une foule de sensations. Or, chaque sensation l'assure de l'exis de son corps et des corps extérieurs. Analysez, en effet, les donné chacun de nos sens, vous reconnaîtrez que non-seulement le tact vue, mais même l'odorat, le goût et l'ouïe ne nous font pas épr une seule impression qui ne soit localisée spontanément dans nos organes, qui ne soit accompagnée de la notion de l'étendue. nos organes sont nôtres, ils ne sont pas nous. Si nous percevons corps et les corps environnants comme étendus, figurés et divis nous avons conscience de notre unité, de notre indivisibilité; nous distinguons donc à chaque instant de ce monde extérieur qu'à cl instant nous sentons et percevons. Le dehors nous est donc avec le dedans, notre corps avec notre esprit, le *non-moi* avec le l'existence de l'univers avec notre propre existence. Il est donc p tement inutile de chercher des démonstrations pour établir la des corps, de se perdre dans les spéculations métaphysiques et les tilités du raisonnement. Au lieu de ces se détournés, la nous conduit par une voie droite et simp tion dir diate, permanente de ce monde de phén cette agitée, que nous appelons l'univers visi réal sont aussi claires, aussi incontestables, comme pour le sens commun le plus gro notre propre réalité. Concluons, contre fois contre le scepticisme et l'id

présent un ensemble d'informations aussi riche qu'harmonieux, fournissant une base solide aux sciences physiques et naturelles, nous dévoilant un univers immense, toujours changeant, toujours mobile, mais un univers dont nous pouvons atteindre par la raison les lois immuables, un univers que nous pouvons enchaîner par l'industrie à nos besoins et à nos plaisirs, bien que Dieu se soit réservé l'impénétrable secret de son essence. Ed. S...

SENS COMMUN (*sensus communis*, ancien vieux). Cette expression, employée pour la première fois par Aristote, a dans ses œuvres une signification bien différente de celle que l'usage lui donne aujourd'hui. Le sens commun, pour le père de la philosophie péripatéticienne (*De anima*, lib. III, c. 2), c'est la faculté où se réunissent et qui enveloppe en quelque sorte toutes nos sensations; c'est un sens général dans lequel se trouvent compris tous nos sens particuliers; qui, tandis que ceux-ci nous font connaître les qualités particulières des corps, est seul capable de nous donner une idée de leurs propriétés générales, telles que la figure, l'étendue, le nombre; en un mot, c'est la conscience appliquée aux sens, ou la faculté de sentir et de percevoir tout à la fois, considérée dans son unité et sa généralité. Le sens commun, dans l'opinion d'Aristote, est si bien un sens, qu'il a son organe, comme la vue, l'ouïe, l'odorat, le tact; et cet organe central, désigné sous le nom de *sensorium commune*, c'est le cœur. Mais la langue commune ne s'est pas renfermée dans les limites de cette définition. De même qu'elle a étendu le mot *sens* à chacune des facultés, et jusqu'aux simples jugements de notre esprit, en reconnaissant un *sens* du beau, un *sens* du vrai, un *sens* moral, des hommes et des discours pleins de *sens*, et d'autres qui en sont dépourvus; de même elle a appelé du nom de *sens commun* ce qui fait l'unité de ces facultés et de ces jugements, ce qu'ils ont de constant, d'invariable, d'universel, c'est-à-dire les notions communes à tous les hommes, les principes évidents par eux-mêmes, les jugements primitifs et spontanés qui contiennent les motifs de tous les autres. Cette acception de la langue commune a toujours été maintenue et respectée par les philosophes. « Qu'est-ce que le sens commun? dit Fénelon (*de l'Existence de Dieu*, IIIe partie, c. 2). N'est-ce pas les mêmes notions que tous les hommes ont précisément des mêmes choses? Le sens commun, qui est toujours partout le même, qui prévient tout examen, qui rend l'examen même de certaines questions ridicule, qui fait que, malgré lui, on rit au lieu d'examiner, qui réduit l'homme à ne pouvoir douter, quelque effort qu'il fît pour se mettre dans un vrai doute; ce sens commun qui est celui de tout homme; ce sens qui n'attend que d'être consulté, qui se montre au premier coup d'œil, et qui découvre aussi-tôt l'évidence ou l'absurdité de la question, n'est-ce pas ce que j'appelle [illegible] ? Les voilà donc [illegible] ou notions générales que je ne puis [illegible] ni examiner; [illegible] lesquelles, au contraire, j'examine [illegible] s au lieu de répondre, toutes les [illegible] ent opposé à ce que mes idées [illegible] tion de Fénelon est celle de [illegible] on d'école, qui ont parlé du

sens commun. Les sceptiques même, et Hume à leur tête, l'invoquent à l'appui de leur triste système. Berkeley convient qu'il n'est que son fidèle interprète, lorsqu'il nie l'existence du monde matériel.

Ce qu'on appelle le *bon sens*, au moins dans notre langue, n'est pas tout à fait la même chose que le sens commun. Le sens commun, c'est le fait, ce sont les jugements tout formés, les notions inséparables de notre esprit que nous appelons des principes évidents par eux-mêmes, des jugements naturels et spontanés. Le bon sens (*recta ratio*), c'est la faculté, la faculté de juger et de raisonner conformément à ces données primitives sans les perdre de vue un instant. On a plus ou moins de bon sens, comme on a plus ou moins de force, de sensibilité, de mémoire, d'imagination; mais le sens commun n'admet pas de degrés: on l'a ou on ne l'a pas. Si on ne l'a pas, on n'a rien de commun avec les autres hommes; on mérite le nom d'insensé. Le bon sens est à l'esprit ce que la santé est au corps, c'est-à-dire l'équilibre des idées et des facultés. Voilà pourquoi l'on rencontre souvent beaucoup d'imagination avec très-peu de bon sens, et qu'on peut être un esprit brillant, fin, délicat, sans être un esprit solide. Le sens commun, encore une fois, c'est l'esprit même dans ses éléments invariables et nécessaires. On peut donc reprocher à Descartes d'être tombé dans une erreur de fait ou dans une confusion de mots, lorsque, au début du *Discours de la Méthode*, après avoir défini le bon sens « la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, » il prétend que cette puissance est naturellement égale chez tous les hommes. Non, malheureusement! ce n'est pas le bon sens qui est égal chez tous les hommes, mais le sens commun; car il n'y a rien à ajouter ni à retrancher aux principes qu'il renferme.

Après ce que nous venons de dire, on pourrait être tenté de supposer que le sens commun ne diffère pas de la raison; mais ce serait une erreur. Le sens commun est dans la raison; il n'est pas toute la raison. Ils contiennent tous deux les mêmes notions, les mêmes jugements, les mêmes principes; mais ces principes, dont le nombre, encore une fois, ne peut ni augmenter ni diminuer, la raison les embrasse dans toute leur étendue, dans toutes leurs conséquences, dans toutes leurs relations; tandis que le sens commun en a à peine conscience. En effet, la raison est perfectible; elle se développe et s'éclaire par la réflexion, non-seulement dans l'individu, mais dans l'humanité; chacune des conquêtes de la science tourne à l'accroissement de ses forces et lui donne une vue plus complète de sa nature et de ses lois. Le sens commun, au contraire, exactement le même chez tous les hommes et à toutes les époques, n'avance ni ne recule; il est, si l'on peut ainsi parler, la raison à l'état brut, la raison sans la réflexion et sans la science. Quant au bon sens, ce n'est que la raison appliquée aux besoins de la vie ordinaire, et principalement aux questions pratiques; ce n'est pas la raison dans tout son développement; comme la santé, à laquelle nous l'avons comparé, il représente plutôt une qualité individuelle, c'est-à-dire l'absence des défauts qui empêchent de voir juste dans ces matières, qu'une faculté universelle du genre humain.

Connaissant l'objet et la portée du sens commun, il ne nous est pas

sent un ensemble d'informations aussi riche qu'harmonieux, fournissant une base solide aux sciences physiques et naturelles, nous dévoilant un univers immense, toujours changeant, toujours mobile, mais un univers dont nous pouvons atteindre par la raison les lois immuables, un univers que nous pouvons enchaîner par l'industrie à nos besoins et à nos plaisirs, bien que Dieu se soit réservé l'impénétrable secret de son essence. Em. Saisset.

SENS COMMUN (*sensus communis*, κοινὴ αἴσθησις). Cette expression, employée pour la première fois par Aristote, a dans ses œuvres une signification bien différente de celle que l'usage lui donne aujourd'hui. Le sens commun, pour le père de la philosophie péripatéticienne (*De anima*, lib. III, c. 2), c'est la faculté où se réunissent et qui enveloppe en quelque sorte toutes nos sensations; c'est un sens général dans lequel se trouvent compris tous nos sens particuliers; qui, tandis que ceux-ci nous font connaître les qualités particulières des corps, est seul capable de nous donner une idée de leurs propriétés générales, telles que la figure, l'étendue, le nombre; en un mot, c'est la conscience appliquée aux sens, ou la faculté de sentir et de percevoir tout à la fois, considérée dans son unité et sa généralité. Le sens commun, dans l'opinion d'Aristote, est si bien un sens, qu'il a son organe, comme la vue, l'ouïe, l'odorat, le tact; et cet organe central, désigné sous le nom de *sensorium commune*, c'est le cœur. Mais la langue commune ne s'est pas renfermée dans les limites de cette définition. De même qu'elle a étendu le mot *sens* à chacune des facultés, et jusqu'aux simples jugements de notre esprit, en reconnaissant un *sens* du beau, un *sens* du vrai, un *sens* moral, des hommes et des discours pleins de *sens*, et d'autres qui en sont dépourvus; de même elle a appelé du nom de *sens commun* ce qui fait l'unité de ces facultés et de ces jugements, ce qu'ils ont de constant, d'invariable, d'universel, c'est-à-dire les notions communes à tous les hommes, les principes évidents par eux-mêmes, les jugements primitifs et spontanés qui contiennent les motifs de tous les autres. Cette acception de la langue commune a toujours été maintenue et respectée par les philosophes. « Qu'est-ce que le sens commun? dit Fénelon (*de l'Existence de Dieu*, XXIIe partie, c. 2). N'est-ce pas les mêmes notions que tous les hommes ont précisément des mêmes choses? Le sens commun, qui est toujours et partout le même, qui prévient tout examen, qui rend l'examen même de certaines questions ridicule, qui fait que, malgré lui, on rit au lieu d'examiner, qui réduit l'homme à ne pouvoir douter, quelque effort qu'il fît pour se mettre dans un vrai doute; ce sens commun qui est celui de tout homme; ce sens qui n'attend que d'être consulté, qui se montre au premier coup d'œil, et qui découvre aussitôt l'évidence ou l'absurdité de la question, n'est-ce pas ce que j'appelle mes idées? Les voilà donc ces idées ou notions générales que je ne puis ni contredire ni examiner; suivant lesquelles, au contraire, j'examine et je décide de tout; en sorte que je ris au lieu de répondre, toutes les fois qu'on me propose ce qui est clairement opposé à ce que mes idées immuables me représentent. » La définition de Fénelon est celle de tous les philosophes, sans aucune distinction d'école, qui ont parlé du

sciences sur les principes nouveaux, in-f°, Paris, 1791. — Shaftesbury, *Sensus communis, essai sur la liberté de l'esprit et sur l'usage de la raillerie et de l'enjouement*, publié séparément, in-8°; Londres, 1709, et dans le tome 1er de ses *Œuvres*, traduit en français, in-12, La Haye, 1710. — Read, *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, essai II, c. 2, dans le tome V de la traduction de M. Jouffroy. — Jouffroy, *de la Philosophie et du sens commun*, dans le tome 1er de ses *Mélanges philosophiques*, 10 vol. in-8°, Paris, 1838. — Amédée Jacques, *Mémoire sur le sens commun comme principe et comme méthode philosophique*, dans les *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, recueil des savants étrangers, t. II.

SENSIBILITÉ. La sensibilité est la faculté de sentir. Sentir est un fait qui, ne pouvant se résoudre en aucun autre, un fait absolument primitif et essentiel à notre âme, échappe à toute définition, comme penser, vouloir, agir, être. Mais si la sensibilité en elle-même est indéfinissable, on peut du moins la distinguer par les principaux phénomènes dont elle est la source, et que notre esprit comprend sous son nom. Nous dirons donc que sentir c'est souffrir, jouir, désirer, aimer, haïr, admirer, espérer, craindre, etc. Evidemment, entre toutes ces manières d'être, il y a quelque chose de commun qui les caractérise et les sépare de tous les autres modes de notre existence, qui oblige à les rapporter à une source identique, à une seule et même faculté. C'est cette faculté que nous voulons étudier, d'abord dans ses effets ou les principaux phénomènes qui attestent son existence; ensuite en elle-même, c'est-à-dire dans ses attributions les plus générales et son principe le plus élevé. Nous terminerons par quelques considérations sur la place que la sensibilité a occupée jusqu'à présent dans les recherches philosophiques, et sur les diverses théories dont elle a été l'objet.

1°. Si nombreux, si variés et si désordonnés quelquefois que nous paraissent les phénomènes de sensibilité, ils n'échappent pas aux règles de la méthode; ils se divisent en plusieurs classes, suivant les objets ou les idées qui les excitent, et forment en nous comme une chaîne non interrompue qui commence au monde extérieur pour finir à la limite où s'arrête la pensée. Les uns ont uniquement pour cause ou pour fin des phénomènes matériels et dépendent étroitement des organes des sens : on les réunit sous le nom de *sensations*. Les autres, étrangers à la vie physique, lient notre existence à celle de nos semblables, nous faisant jouir ou souffrir, nous rendant heureux ou malheureux avec eux : ce sont les *affections*, autrement appelées les *sentiments du cœur*. D'autres, encore plus éloignés du monde sensible, se rapportent à l'idée seule du juste et du bien, c'est-à-dire à la loi qui commande à tous les hommes, considérés comme des êtres intelligents et libres : ce sont les formes diverses du *sentiment moral*. Une loi plus générale que celle du juste et du bien, un ordre qui s'applique aussi bien au monde physique qu'au monde moral, nous inspire le *sentiment du beau*. Il y a aussi dans notre âme une disposition par laquelle nous sommes heureux de se [illegible] et qui nous fait désirer et [illegible] plus durs sacrifices, tout

difficile de déterminer ses rapports avec la philosophie, ni de dire pourquoi il nous semble si souvent en opposition avec les plus célèbres systèmes. La philosophie, comme nous l'avons montré ailleurs (*Voyez* PHILOSOPHIE), c'est le plus haut degré de la réflexion et de la science, un perpétuel effort de la raison pour arriver à la conscience d'elle-même ou à la connaissance complète de ses propres idées, de leur valeur, de leur principe, de leur extension, de leur essence. C'est dans cette connaissance seule qu'elle trouvera la solution des questions qu'elle se propose relativement aux êtres; la nature de ses idées détermine celle des êtres ou des choses avec lesquels elle est en communication. Par conséquent, la philosophie dit nécessairement plus que le sens commun. Une philosophie du sens commun, comme on s'exprime quelquefois, c'est un non-sens, à moins que ce ne soit la négation de la philosophie. La philosophie dit plus, elle dit mieux que le sens commun; mais elle ne doit pas dire le contraire. Il ne lui est pas permis de détruire le germe qu'elle veut féconder, les fondements sur lesquels elle est appelée à bâtir. Tous les principes qu'elle développe, qu'elle analyse, qu'elle distingue, qu'elle éclaire, elle les puise dans le sens commun. Quand ces principes sont méconnus, le sens commun se révolte, et quand le sens commun se révolte, la philosophie a tort. Le sens commun est donc pour la philosophie un excellent criterium, mais un criterium négatif; il montre où est l'erreur, il ne dit pas où est la vérité; car il est essentiellement inerte et passif, il ne saurait rien produire de lui-même; pour qu'il se reconnaisse, il faut qu'on le blesse ou qu'on l'instruise.

Comment donc arrive-t-il que les systèmes enfantés par la philosophie sont si souvent en opposition avec le sens commun, qu'il y a des idéalistes qui nient le monde extérieur, des matérialistes qui nient le monde intérieur de la conscience, le beau, le juste, la liberté, l'identité de la personne humaine; des sceptiques qui doutent indistinctement de toutes choses, même de leur propre existence, et des panthéistes qui ramènent tout à un seul être? La raison de ce fait est dans la nature même de la réflexion, qui décompose, en les éclairant successivement, et isole les unes des autres, les données diverses que renferme le sens commun. Prenant pour le tout le point que chacun d'eux a observé, et niant le reste, les philosophes se sont ainsi trouvés en désaccord les uns avec les autres, et tous ensemble avec le sens commun. Mais les contradictions qui sortent de ces aperçus partiels et les protestations du sens commun font une nécessité à l'esprit humain de s'élever à une connaissance de plus en plus claire et profonde de lui-même, ou à une conscience au sein de laquelle tous les différends se concilient et toutes les oppositions s'effacent. C'est là qu'est la philosophie et non dans les systèmes, soit qu'on les considère séparément ou réunis. Les systèmes ne sont qu'un intermédiaire nécessaire entre la philosophie et le sens commun. Sans eux, la philosophie ne peut se former, et le sens commun, faute de se connaître, devient à jamais stérile. Le sens commun, avant la naissance des systèmes philosophiques, n'a sauvé aucun peuple de la barbarie et de la superstition.

On peut consulter, sur le sujet de cet article : Buffier, *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements*, dans le *Cours des*

semblez souffrir, ma pitié disparaît ; que le bien que j'ai reçu de vous s'est accompli sans votre volonté, ou dans un intérêt personnel, je me dispense de la reconnaissance ; que votre âme est incapable d'attachement, vous ne m'inspirez ni amitié, ni amour, dans le vrai sens de ce mot : car ce n'est pas aimer que de suivre uniquement l'attrait de ses sens. Chez l'enfant qui vient de naître ou qu'elle porte encore dans son sein, la jeune mère voit déjà toutes les qualités qui répondent à sa tendresse, tous les maux qui appellent sa compassion et sa prévoyance ; elle lui fait, avec le surcroît de son âme dédoublée par un divin mystère, l'âme qui lui manque.

De même que la sensation devient plus distincte et plus variée, à mesure qu'on s'élève dans la vie organique, de même les affections s'étendent et s'épurent, revêtent un caractère plus général et plus désintéressé, à mesure que l'esprit se développe par l'exercice de l'intelligence et de la liberté. Ainsi, il y a un attachement des parents pour les enfants qui ressemble à l'instinct de la brute, et qui ne paraît être que le cri du sang ; il y a une amitié qui se fonde presque uniquement sur l'habitude et qu'on rencontre même chez les animaux ; un dévouement sans dignité, inspiré par le besoin d'obéir non moins que par reconnaissance, comme celui du chien pour son maître ; un amour purement physique, né des sens et nourri par l'imagination. Mais que la conscience morale s'éclaire, que l'homme ait une plus haute idée de lui-même, l'on verra à ces penchants aveugles se substituer, sous les mêmes noms, des sentiments plus élevés et plus doux, plus durables la fois et plus calmes, où les âmes seules sont unies entre elles par leurs plus intimes facultés. Alors aussi l'amour, qui est le fond commun de ces sentiments, s'adressant à ce qu'il y a de plus spirituel dans l'homme, en dominant toutes les circonstances extérieures, s'étend peu à peu des affections de famille, de race, de nationalité, à l'humanité tout entière. Il y a, d'ailleurs, dans notre cœur une disposition native qui seconde et prépare cet amour universel : c'est l'attrait irrésistible que l'homme a pour l'homme ; c'est le besoin que nous avons même dans la plus profonde abjection, d'entendre la voix et de voir le visage de nos semblables.

Mais, si généreuses et si nobles que puissent être nos affections, elles demeurent toujours au-dessous du sentiment moral. Les premières ont pour objet des personnes avec lesquelles nous sommes toujours en relation par les sens, et qui ne peuvent pas toutes occuper la même place dans notre cœur ; le second se rapporte à une idée, l'idée du bien, la loi du devoir, qui, en même temps qu'elle brille aux yeux de la raison comme la règle immuable de toutes les intelligences, comme la loi souveraine de tous les êtres libres, parle aussi à notre sensibilité par le remords et la satisfaction de conscience, l'estime et le mépris, l'indignation contre le mal, l'amour et l'admiration de ce qui est juste, humain, généreux. Le sentiment moral est le plus souvent en avance sur l'idée morale. Combien d'hommes sont incapables de se conduire d'après un principe, ou de se faire une idée exacte du juste et de l'honnête, et qui en accomplissent religieusement toutes les lois par la seule puissance du sentiment ! Combien de fois il arrive que le sentiment resté sain se soulève contre la raison pervertie,

e malgré elle au but vers lequel nous sommes appelés! Au quand le sentiment est corrompu, il est bien difficile de se r les idées. Les plus hautes doctrines ne sont rien, et ème, comme nous l'apprenons par l'histoire, être invoquées le nos passions et de nos vices, quand elles ne tombent pas l'une âme et ne sont point appuyées par la sensibilité avant is par l'intelligence.

ment dont nous parlons, toujours un dans son principe, ours formes et reçoit plusieurs noms, selon le rôle que s dans l'ordre moral, selon que nous sommes acteurs ou s, que nous avons exercé ou violé les devoirs qui nous ais il est impossible d'y reconnaître les mêmes degrés que Actions, car le bien est absolu; on le sent ou on ne le sent ou on ne le conçoit pas. Tous les devoirs sont éga- tés; toute action juste et honnête l'est au même degré; il ifférences que dans le mérite que nous avons eu à la faire. les affections, par le désintéressement qui les accompagne, s vous sur le sentiment moral, et finissent par se confondre c'est-à-dire, en effet, que l'amour du genre humain, sinon le de son unité morale et de sa haute destinée, c'est-à-dire qu nous impose à tous des obligations les uns envers les respectent en nous comme tous semblables, tous égaux ' ce bien invisible, et voyez s'il vous reste autre chose que pr fondement diverses d'intérêts, de mœurs, de langage, tion. De là vient que le sentiment moral, dans sa plus haute verselle expression, est devenu un précepte d'amour : « Aime en comme toi-même. »

ment du beau, ainsi que le sentiment moral, s'élevant au- s choses et des personnes, s'adresse uniquement à une idée; e idée devenue visible pour nous, qui a laissé son empreinte œuvre de la nature ou de la main des hommes. En elle, que nous admirons dans un beau site, un bel animal, un orme, ou une belle œuvre d'art, un beau morceau de poésie? matière même dont ces choses sont composées, la terre, le e bois, la chair, le marbre? Sont-ce les qualités purement s, les couleurs, les sons, qui frappent nos yeux et nos Assurément non, puisque la même matière et les mêmes nous laissent ailleurs dans l'indifférence ou ne nous inspirent rien tout opposé. Ce qui excite notre admiration, ce qui nous ans les objets de cette espèce, c'est la forme, c'est l'expres- t l'harmonie, c'est une idée devenue sensible. Il n'entre pas re intention de donner ici la définition du beau! Voyez ce ous dirons seulement qu'entre cette idée et le sentiment qui agne, il y a la même distance qu'entre l'idée du bien et ent moral. Qui a la certitude, même parmi les philosophes, re une idée précise et complète du beau? Et en supposant ni les mille théories qui existent sur ce sujet il y en ait une absolument incontestable, quel effort de réflexion n'a-t-elle é, tandis que le sentiment du beau existe, à des degrés diffé- dans toutes les âmes, et intervient par les arts dans toutes

les relations de la vie. Si le sentiment manque, ou s'il est seul ment obscurci, c'est en vain que vous chercherez à y suppléer p la raison. La raison pourra vous instruire de l'existence et de nature du beau en général; elle ne vous dira pas toute seule il est, elle ne vous enseignera pas à reconnaître sa présence, encore moins à l'exprimer dans vos œuvres.

Le sentiment du beau touche par un certain côté au sentiment bien, comme le sentiment du bien touche aux affections; mais s'exerce dans une bien plus grande étendue, puisqu'il embrasse à fois le monde moral et le monde physique. Le beau ne se manife pas moins dans les actions et dans les sentiments que dans les obj extérieurs. Il paraît consister principalement dans l'harmonie l'âme et des sens, ou de l'intelligence et de la matière; dans la m tière disposée de telle sorte qu'elle réfléchisse les lois, les idées l'intelligence; et dans les idées de l'intelligence ou des mouvem du cœur rendus visibles aux sens et à l'imagination. Voilà pourq le sentiment du beau, appliqué aux actions et aux sentiments, beaucoup moins exigeant que le sentiment moral. Il suffit au prem que le bien se manifeste sous une forme convenable, qu'il soit exprí avec justesse, avec force, de manière à nous remuer; le second d donne qu'il soit accompli et qu'il serve de règle constante à no volonté.

Le beau et le bien sont tous deux renfermés dans une sphère pl vaste, qui est celle du vrai : car même le beau idéal a sa vérité; l'a aussi bien que la morale, a ses principes éternels. Le vrai paraît ê l'objet propre de l'intelligence; cependant il y a aussi un point p lequel il affecte notre sensibilité. Nous aimons naturellement le vr comme nous aimons le beau et le bien. Nous le recherchons avec u ardeur qui acquiert dans quelques âmes la puissance d'une passio nous goûtons la joie la plus pure quand nos méditations l'ont re contré; nous souffrons quand il se dérobe à notre poursuite, ou q nous ne réussissons point à le persuader aux autres; quand nous voyons nié, méconnu de nos semblables, alors même qu'il n'en r sulte pour nous aucun dommage, et que le contraire ne peut no apporter ni profit, ni gloire. Or, évidemment, ce n'est pas avec l'i telligence qu'on aime, qu'on désire, qu'on jouit et qu'on souffre; c' avec la sensibilité. Il existe donc non-seulement une connaissanc mais un sentiment du vrai. C'est par le sentiment que s'expliquent l efforts que nous faisons pour acquérir la connaissance; on ne r cherche pas ce qu'on n'aime pas.

Enfin il y a aussi, au fond de l'âme humaine, dans la plus humb la plus obscure, comme dans la plus élevée, un sentiment particuli de l'infini, c'est-à-dire une foi instinctive qu'au delà de ce que no connaissons ou pouvons imaginer, il y a quelque chose qui surpas notre imagination et notre intelligence, et dont l'action nous entou nous pénètre de toute part. Ce sentiment de l'infini est le même q le sentiment religieux. Car, qu'est-ce que le sentiment religieux? E ce la simple croyance qu'il y a un Dieu, auteur et providence monde, principe intelligent de tous les êtres? Non, cette croyance, no la devons à la raison; elle est lentement mûrie par la réflexion

: avec effort des passions qui la voilent, des apparences qui la
t, des sophismes qui l'embarrassent; au lieu que le sentiment
est spontané, universel, plein d'émotion et de mystère. Par-
tout le mystère, le mystère dans la grandeur, là nous appa-
ni et se réveille le sentiment religieux. Aussi toutes les reli-
-elles leurs mystères, parce que le sentiment de l'infini de-
tact a côté même des croyances les plus imparfaites. Tout le
nnait la statue voilée du temple de Sa
était une repré-
matérielle du mystère, une image de l'infini dans un culte qui
les animaux. Le mystère avait aussi sa place chez les Grecs,
une religion toute poétique, qui ne paraît adorer que la beauté
; car, au-dessus de ces symboles transparents qui représentent
saisons de l'homme ou les forces de la nature, ils reconnais-
puissance terrible du destin; puissance immuable, inexo-
a laquelle rien n'échappe, ni les hommes, ni les dieux. Chez
eux, rien n'était plus simple que le dogme; mais le culte était
mystères. Dieu ne pouvant être représenté aux yeux par au-
ge; mais il était toujours présent dans le cœur et dans la
« J'ai toujours Dieu en face de moi, » dit le Psalmiste. C'est lui
it dans la loi, qui dictait toutes les paroles du prophète, qui
it sur l'autel dans le feu du sacrifice, qui rendait des oracles
trine du grand prêtre, et qui, remplissant l'univers de sa gloire,
ler le langage de l'Écriture, avait aussi choisi pour sa de-
sible ce saint des saints où le successeur d'Aaron pouvait pé-
ul une fois dans l'année. Otez aux religions le mystère, et
verrez disparaître aussitôt pour ne laisser à leur place que des
de philosophie. Mais le mystère n'est pas seulement dans les
, il est aussi dans la nature. Devant cette immensité, ces so-
ette voix majestueuse de la mer, ce silence éloquent de la
s montagnes entassées les unes sur les autres, et ces débris
re monde qu'elles renferment dans leur sein, comment ne de-
ous ne dirons pas de l'idée de l'infini, mais du sentiment de
ace révélée dans tout notre être par une émotion indéfinis-
donc le sentiment de l'infini n'est pas moins réel que tous ceux
précédé dans cette analyse.

-t-il que ces phénomènes qui appartiennent à la sensibilité?
naissons-nous pas d'autres qu'on puisse revendiquer pour la
ulté : le plaisir, la douleur, la tristesse, la joie, le désir, la
l'espérance, la haine, l'envie, l'orgueil? Examinons. Le plaisir
leur, pris dans le sens propre du mot, ou, pour parler
ge vulgaire, dans le sens physique, ne sont, comme nous
léjà remarqué, que la sensation elle-même; car, comment sé-
'une sensation agréable le plaisir, et d'une sensation dés-
la douleur qui s'y mêle? Cela ne veut pas dire que toute sen-
ît nécessairement l'un ou l'autre de ces deux caractères, mais
ne peut pas, lorsqu'elle en est revêtue, en être distraite comme
e à part. La même observation s'applique à la joie et à la
, qu'on peut appeler un plaisir et une douleur de l'âme. Il y
timents qui apportent naturellement avec eux, ou plutôt en
s deux manières d'être. Ainsi, le remords nous rend tristes;

les relations de la vie ! Si le sentiment manque, ou s'il est seule ment obscurci, c'est en vain que vous chercherez à y suppléer p la raison. La raison pourra vous instruire de l'existence et de nature du beau en général; elle ne vous dira pas toute seule il est, elle ne vous enseignera pas à reconnaître sa présence, encore moins à l'exprimer dans vos œuvres.

Le sentiment du beau touche par un certain côté au sentiment bien, comme le sentiment du bien touche aux affections; mais s'exerce dans une bien plus grande étendue, puisqu'il embrasse à fois le monde moral et le monde physique. Le beau ne se manifes pas moins dans les actions et dans les sentiments que dans les obje extérieurs. Il paraît consister principalement dans l'harmonie l'âme et des sens, ou de l'intelligence et de la matière; dans la ma tière disposée de telle sorte qu'elle réfléchisse les lois, les idées l'intelligence; et dans les idées de l'intelligence ou des mouvemen du cœur rendus visibles aux sens et à l'imagination. Voilà pourqu le sentiment du beau, appliqué aux actions et aux sentiments, e beaucoup moins exigeant que le sentiment moral. Il suffit au premi que le bien se manifeste sous une forme convenable, qu'il soit exprim avec justesse, avec force, de manière à nous remuer; le second or donne qu'il soit accompli et qu'il serve de règle constante à not volonté.

Le beau et le bien sont tous deux renfermés dans une sphère pl vaste, qui est celle du vrai : car même le beau idéal a sa vérité; l'ar aussi bien que la morale, a ses principes éternels. Le vrai paraît êt l'objet propre de l'intelligence; cependant il y a aussi un point p lequel il affecte notre sensibilité. Nous aimons naturellement le vra comme nous aimons le beau et le bien. Nous le recherchons avec u ardeur qui acquiert dans quelques âmes la puissance d'une passio nous goûtons la joie la plus pure quand nos méditations l'ont re contré; nous souffrons quand il se dérobe à notre poursuite, ou q nous ne réussissons point à le persuader aux autres; quand nous voyons nié, méconnu de nos semblables, alors même qu'il n'en ré sulte pour nous aucun dommage, et que le contraire ne peut no apporter ni profit, ni gloire. Or, évidemment, ce n'est pas avec l'in telligence qu'on aime, qu'on désire, qu'on jouit et qu'on souffre; c'e avec la sensibilité. Il existe donc non-seulement une connaissance mais un sentiment du vrai. C'est par le sentiment que s'expliquent l efforts que nous faisons pour acquérir la connaissance; on ne re cherche pas ce qu'on n'aime pas.

Enfin il y a aussi, au fond de l'âme humaine, dans la plus humbl la plus obscure, comme dans la plus élevée, un sentiment particuli de l'infini, c'est-à-dire une foi instinctive qu'au delà de ce que no connaissons ou pouvons imaginer, il y a quelque chose qui surpas notre imagination et notre intelligence, et dont l'action nous entour nous pénètre de toute part. Ce sentiment de l'infini est le même qu le sentiment religieux. Car, qu'est-ce que le sentiment religieux? Es ce la simple croyance qu'il y a un Dieu, auteur et providence d monde, principe intelligent de tous les êtres? Non, cette croyance, no la devons à la raison; elle est lentement mûrie par la réflexion

e avec effort des passions qui la veulent, des apparences qui la
it, des sophismes qui l'embarrassent, au lieu que le sentiment
x est spontané, universel, plein d'émotion et de mystère. Par-
règne le mystère, le mystère dans la grandeur, la nous appa-
fini et se révèle le sentiment religieux. Aussi toutes les reli-
ni-elles leurs mystères, parce que le sentiment de l'infini de-
aitait à cette merveilleuse croyances les plus imparfaites. Tout le
connaît la statue voilée du temple de Saïs : c'était une repré-
e matérielle du mystère, une image de l'infini dans un culte qui
it les animaux. Le mystère avait aussi sa place chez les Grecs,
d une religion toute plastique, qui ne paraît adorer que la beauté
: car, au-dessus de ces symboles transparents qui représentent
assions de l'homme ou les forces de la nature, on reconnaît
a puissance terrible du destin ; puissance inévitable, inexo-
, à laquelle rien n'échappe, ni les hommes, ni les dieux. Chez
eux, rien n'était plus simple que le dogme ; mais le culte était
e mystères. Dieu ne pouvait être représenté aux yeux par au-
nage ; mais il était toujours présent dans le cœur et dans la
: « J'ai toujours Dieu en face de moi, » dit le Psalmiste. C'est lui
lait dans la loi, qui dictait toutes les paroles du prophète, qui
lait sur l'autel dans le feu du sacrifice, qui rendait des oracles
oitrine du grand prêtre, et qui, remplissant l'univers de sa gloire,
ler le langage de l'Écriture, avait aussi choisi pour sa de-
isible ce saint des saints où le successeur d'Aaron pouvait pé-
eul une fois dans l'année. Otez aux religions le mystère, et
s verrez disparaître aussitôt pour ne laisser à leur place que des
s de philosophie. Mais le mystère n'est pas seulement dans les
s, il est aussi dans la nature. Devant cette immensité, ces so-
cette voix majestueuse de la mer, ce silence éloquent de la
es montagnes entassées les unes sur les autres, et ces débris
tre monde qu'elles renferment dans leur sein, comment ne de-
nous ne dirons pas de l'idée de l'infini, mais du sentiment de
ence révélée dans tout notre être par une émotion indéfinis-
Donc le sentiment de l'infini n'est pas moins réel que tous ceux
t précédé dans cette analyse.

i-t-il que ces phénomènes qui appartiennent à la sensibilité ?
nnaissons-nous pas d'autres qu'on puisse revendiquer pour la
faculté : le plaisir, la douleur, la tristesse, la joie, le désir, la
, l'espérance, la haine, l'envie, l'orgueil ? Examinons. Le plaisir
uleur, pris dans le sens propre du mot, ou, pour parler
age vulgaire, dans le sens physique, ne sont, comme nous
déjà remarqué, que la sensation elle-même ; car, comment sé-
l'une sensation agréable le plaisir, et d'une sensation désa-
la douleur qui s'y mêle ? Cela ne veut pas dire que toute sen-
ait nécessairement l'un ou l'autre de ces deux caractères, mais
ne peut pas, lorsqu'elle en est revêtue, en être distraite comme
ue à part. La même observation s'applique à la joie et à la
e, qu'on peut appeler un plaisir et une douleur de l'âme. Il y
timents qui apportent naturellement avec eux, ou plutôt en
es deux manières d'être. Ainsi, le remords nous rend tristes ;

une bonne conscience nous donne de la sérénité. C'est un plaisir
mirer ce qui est beau ; l'aspect du laid nous fait souffrir. Rien ne
plus heureux qu'une noble affection qui est payée de retour ; u
sentiment repoussé, méconnu, est une source de chagrin. Or, com
diviser ces choses si étroitement unies dans notre existence : le p
et la satisfaction de conscience, l'admiration, l'amour partagé, la
tesse et le remords, l'horreur du laid, un amour malheureux ? Le
n'est également qu'une dépendance et une conséquence des m
phénomènes. Par exemple, de la sensation naissent les appétits
désirs physiques; on peut dire même que, dans ce cercle, le désir
qu'une sensation qui nous pousse à agir. A nos différentes affectio
trouve attaché le désir de faire du bien à l'objet aimé. Je te veu
bien, *ti voglio bene*, signifie en italien, je vous aime. Dans le senti
moral se trouve renfermé le désir de faire de bonnes actions ; da
sentiment du beau, celui de voir ou de produire de belles choses ; da
sentiment du vrai, celui d'échapper à l'erreur et de rencontrer la vé
Que dirons-nous de la crainte et de l'espérance ? Est-ce que l'on cr
est-ce que l'on espère, sans aimer ou sans désirer, et sans épro
par anticipation le bien ou le mal qu'on entrevoit dans l'avenir
crainte et l'espérance nous offrent donc un phénomène mixte, q
confond, d'une part, avec l'intelligence ou l'imagination, et de l'a
avec le désir, avec l'amour, avec le sentiment même qu'excite en
l'objet aimé ou désiré. Pour la haine, l'envie, l'orgueil, la col
ce ne sont pas non plus des phénomènes simples, des mouvem
spontanés de notre nature, mais des passions nées d'un désir ou
penchant comprimé, et qui, avec le concours des autres facultés,
cent notre âme dans un état de réaction contre l'auteur de cette
sistance (*Voyez* t. II, p. 583). Toute manière de sentir rentre
dans celle que nous avons reconnue, et il ne nous reste plus qu'à
occuper de leur principe commun, ou de la sensibilité elle-même,
sidérée dans ses caractères et ses lois les plus essentiels.

2°. Le premier caractère qui nous frappe dans la sensibilité,
son unité, c'est la continuité et la suite de ses effets, malgré la va
et les contrastes que nous y apercevons d'abord. Dans le domaine é
de la sensation et des lois organiques nous voyons déjà se prod
par la force de l'instinct et de l'habitude, le germe des affect
Celles-ci, épurées par la raison et par la liberté, ayant pour
non-seulement des individus, mais l'humanité tout entière, se ré
sent au sentiment moral. Ce senti[illegible] son tour, se confo
comme nous l'avons remarqué, par [illegible] sentim
du beau, sans que jamais l'un puisse [illegible]
sont inséparables du sentiment du v[illegible]
conviction que la loi qui subjugue n[illegible]
lonté, que l'ordre que j'admire dans [illegible]
l'art, ont une existence réelle et néce[illegible]
pressions. Plus je réfléchis, et plus le [illegible]
distinctement dans le beau et dans le [illegible]
suppose et domine tous les autres; il [illegible]
sensibilité, ni l'intel[illegible] aucun
embrasser, mais de[illegible]

irment et nous démontrent l'existence. Que faut-il conclure de
ute de la sensibilité ? Que tous nos sentiments dérivent de la
n, ou ne sont que des sensations diversement modifiées et
galement dépendantes des organes du corps ? Mais une pareille
ence est inadmissible : le plus ne peut sortir du moins, ni le
la partie. La puissance qui m'élève au-dessus de tous les mou-
s de mes sens, du plaisir, de la douleur, des besoins physiques,
me porte à les mépriser, à les combattre, pour rester fidèle à
de ma raison, ne saurait être confondue avec ces mouvements
. Puis, quels sont les organes, quels sont les sens particuliers que
re a donnés pour siége à l'estime, à l'amitié, à l'admiration,
iment du devoir, au sentiment religieux ? La sensibilité est
e faculté immatérielle, c'est-à-dire indépendante dans son prin-
ans son unité, des lois du monde physique. Elle pénètre par
tion dans l'organisme, pour en diriger et en féconder les opéra-
mais elle ne s'y arrête pas et prend son essor vers l'infini en
rant, dans un ordre admirable, tous les degrés de la vie intel-
et morale. Elle embrasse à peu près la même sphère que la
car à nos idées les plus essentielles correspondent des émo-
t des sentiments. La vérité, en même temps qu'elle nous
, nous échauffe et nous remue, comme pour mieux marquer sa
e.

ensibilité, en général, est considérée comme une faculté pas-
une pure capacité, c'est-à-dire comme une force spontanée,
lle, que nous subissons sans la pouvoir diriger. Cette opinion
as exacte. Nous n'avons pas, il est vrai, sur nos sentiments,
ctions, nos sensations, le même empire que sur nos actes. Nous
mes pas libres de choisir entre le plaisir et la douleur, la satiété
sir, l'amour, la haine, l'admiration ou l'indifférence, comme
ommes libres d'agir ou de ne rien faire, de prendre un parti ou
e; mais il s'en faut que ces phénomènes soient hors de notre
ce, ou que la volonté, c'est-à-dire la personne humaine, con-
dans son principe fondamental, ne joue aucun rôle dans la
lité. C'est une observation bien commune, que nos sens ne sont
ectés de la même manière quand notre esprit est libre, et quand
miné par quelque vive préoccupation. Voici un homme malade
goutte; il est en proie aux plus cruelles souffrances. Eh bien,
lui annonce la mort de son père ou de son ami, la perte de sa
fortune, à l'instant la douleur physique disparaîtra devant la
morale, le corps devant l'esprit. Le jeu, la conversation, une
intéressante, en un mot la distraction pourra produire, mais
ncore, un résultat semblable. Comment rendre compte de
on, sans laquelle il n'y a pas de conscience,
tion, a passé d'un objet à un autre.
e de notre volonté, elle est notre
nous recevons du dehors. Les
nétées à chaque instant de
ifférence, s'obscurcissent
s d'autres, très-confuses
dans un but d'intérêt

ou de plaisir, gagnent en netteté et en finesse jusqu'à devenir presqu art. C'est ainsi qu'un aveugle de naissance arrive à substituer le t la vue, et qu'il y a des hommes faisant profession de cette délica de sens, ou des épicuriens exercés, qui n'ont qu'à approcher de lèvres un verre de liqueur pour en démêler aussitôt l'âge, l'or la qualité. Ce que nous disons de la sensation s'applique encor mieux aux autres modes de la sensibilité : car plus nos sentimen loignent de la vie physique, c'est-à-dire plus ils sont élevés et dé plus la volonté est forcée d'intervenir pour les défendre contre les sions vulgaires et les empêcher d'être étouffés sous le poids de l' ou du besoin. Les affections pures et généreuses, le sentiment m le sentiment religieux n'arrivent pas d'eux-mêmes à leur compl veloppement et n'agissent pas sur toutes les âmes avec une égale f il faut les éveiller, les exercer, et, si l'on peut ainsi parler, les nc sans cesse; en un mot, la sensibilité a besoin d'être cultivée co l'intelligence; et cette culture est la partie la plus difficile et la plus portante de l'éducation. Elle se fonde tout entière sur des actes e exemples. Conduisez-vous avec vos semblables comme si vous le miez, et vous les aimerez; les sacrifices que vous leur ferez vous cheront à eux beaucoup plus que ceux que vous recevrez. Prati assidûment le bien, et il s'emparera non-seulement de vos habitu mais de votre cœur. Il n'en est pas autrement du vrai et du beau : en poursuivant le premier avec une austère probité, c'est en con plant le second dans des exemples irréprochables, qu'on finit pa goûter, par les aimer l'un et l'autre.

Ainsi la volonté intervient sous une forme ou sous une autre, de l'action ou de l'abstention, dans toutes nos manières de sentir. par elle que la sensibilité nous appartient, qu'elle s'accorde avec intelligence et notre libre arbitre, qu'elle mérite d'être comptée co une faculté de l'âme : car un être libre a des facultés dont il disp et ne peut pas être, comme une chose inerte, entièrement do par une force étrangère. Otez de la sensibilité la volonté, vous en la conscience, la persistance, l'unité, la personnalité : la faculté vanouit pour ne laisser à sa place que des impressions confus fugitives.

Cependant, quelle que soit dans la sensibilité la part de la vol ou de la personne humaine, il y en a encore une autre : car perso n'osera soutenir que nous sommes les auteurs de nos sentiments e nos sensations, que nous créons en nous le plaisir, la douleur, la j la tristesse, l'aversion, le désir, la pitié, le remords, comme créons en quelque sorte nos déterminations. Cette part qui nous étrangère, et que l'on pourrait appeler la matière de la sensibilité, nous vient-elle? quelle en est la cause immédiate? quelle est la qui la produit? Car si l'on ne pas se payer de mots et de mé métaphores, il faut, après a arlé la volonté humaine, chet une autre cause non moins r réelle et aussi vivante que cette force n'est pas dans la git que sur notre organisati et la plupart des phénomè

me dont les différents modes sont appropriés avec tant d'art aux
es et à la conservation des êtres animés, ne saurait s'expliquer
e cause dépourvue d'intelligence. Il faut donc admettre ici l'in-
tion directe d'une force à la fois supérieure à la nature et à nous-
, et dont la sphère d'activité réelle en étendue celle de nos senti-
. C'est dire que la sensibilité, quand on en a retranché les
s, qui sont l'œuvre de l'homme (*voyez* Passions), est un
ment qui émane de Dieu, une action immédiate de sa puissance
us incline vers notre fin sans nous contraindre, et nous pénètre
ous absorber. Ainsi s'explique l'ordre qui règne naturellement
tte partie de notre être, l'accord de nos inspirations avec nos
s et le but que la raison leur impose, ce lien qui unit la douleur
sir, la souffrance et le bonheur, avec la violation et l'accomplis-
des lois de notre existence. Il faut la volonté pour accueillir cette
se influence et s'assimiler à notre âme; il faut la raison pour la
ndre; par conséquent, elle laisse subsister intacte notre person-
et n'intervient que pour l'avertir, la solliciter et prêter secours
bienfaisance. Qu'on se figure, en effet, ce que serait l'homme con-
ant toutes choses avec indifférence, c'est-à-dire sans aversion
amour, et n'ayant pour le pousser à agir que les idées abstraites
on! La sensibilité prise tout entière, mais plus particulièrement
sentiment, est donc dans l'ordre naturel ce que dans le do-
de la théologie on appelle la grâce, c'est-à-dire une action
venant au secours de la faiblesse humaine et sollicitant notre
la suivre sans lui ôter le mérite de son choix ni la faute de sa
ce. Cette grâce naturelle, si l'on nous permet de l'appeler
ins laquelle sont unis tous les hommes et qui suit le développe-
nt des facultés, descend des mêmes hauteurs que la lumière pa-
le la raison : car, de même que nos sentiments, les idées
s sur lesquelles reposent toutes nos connaissances viennent
urce plus élevée que le monde extérieur et nous-mêmes. La
i la sensibilité sont comme les deux voies par lesquelles Dieu
sans cesse dans notre conscience et s'unit avec nous. La vo-
'est notre substance propre, ce qui nous a été donné, non
iqué, et ne peut jamais, quoi que prétendent les idéalistes et
iques, disparaître entièrement dans les facultés précédentes :
la volonté est absente, nous ne sommes plus. Mais si la vo-
i lieu de développer la sensibilité parallèlement à la raison et
r à toute sa hauteur, la retient, en l'exaltant, emprisonnée
limites de la sensation ou de l'intérêt personnel, alors son
est substituée à celle de Dieu, la sensibilité a disparu devant
on.

ensibilité a été, de la part des philosophes, l'objet d'une étude
rieuse et moins attentive que les autres facultés de l'âme;
parce qu'elle se prête moins à l'esprit d'hypothèse et qu'elle
un fond de notre âme, contre la plupart des systèmes. On a
rtains phénomènes, on cer-
énomènes, on ne les a
on ne s'est pas mis en
méthode rigoureuse,

ni de savoir s'ils appartiennent à une seule faculté, à un seul principe ou à plusieurs. Ainsi, chez Platon, ces quatre faits : la sensation, le désir, la colère, l'amour, que certainement la sensibilité a également le droit de revendiquer, n'ont aucun rapport entre eux et appartiennent moins encore à des facultés qu'à des principes différents. La sensation est surtout considérée par lui comme représentative et semble se confondre avec la perception. La colère se confond avec la volonté; le désir comprend à la fois les passions et les appétits naturels ; enfin l'amour, c'est le sentiment de l'idéal et de l'infini. Aristote a mis plus d'unité, mais aussi moins d'élévation dans ses recherches et moins de vérité quant aux détails. Dans son langage comme dans sa pensée, la sensibilité (τὸ αἰσθητικόν, ἡ αἰσθητικὴ δύναμις) n'est que la faculté d'éprouver des sensations, et appartient à la fois à l'âme et au corps. La sensation est la source commune, l'origine première de nos plaisirs et de nos peines, quoique ceux-ci ne se rapportent pas tous à des objets sensibles, et qu'on puisse distinguer des plaisirs et des peines du corps, des plaisirs et des peines de l'âme. De la sensibilité proprement dite il distingua l'appétit ou la faculté appétitive (τὸ ὀρεκτικόν), tout en reconnaissant entre ces deux facultés des rapports très-étroits : car tout être sensible est capable de jouir et de souffrir, et à ces deux manières d'être se lient naturellement l'appétit qui nous attache à la première, et la répugnance qui nous éloigne de la seconde. L'appétit se présente sous trois formes : le désir, qui poursuit le plaisir sans tenir compte du besoin ; la passion, qui se traduit par l'amour et par la haine ; enfin la volonté, qui n'est que l'appétit dirigé par la raison. Ainsi, ce qui doit être séparé, la volonté et la sensibilité, les sentiments et la sensation, se trouve réuni dans ce système ; et ce qui doit être réuni, la sensibilité et le désir, se trouve séparé.

Les docteurs chrétiens du moyen âge, en conservant dans la forme la théorie d'Aristote, l'ont beaucoup modifiée dans le fond. Ils reconnaissent avec le philosophe grec que le désir, les passions et la volonté ne sont que trois modes différents de l'appétit ; ce qui les amène à distinguer un appétit de concupiscence, un appétit de colère et un appétit raisonnable ; mais, en même temps, ils croient fermement à la liberté, et ajoutent aux phénomènes que nous venons d'énoncer un phénomène nouveau, la *syndérèse* (*synderesis*), par laquelle ils entendent l'amour pur du bien, et, par conséquent, de Dieu, le bien en substance. La syndérèse n'est pas une idée purement mystique comme on pourrait le croire ; elle n'existe pas moins pour saint Thomas d'Aquin que pour Gerson et saint Bonaventure ; et Gerson, de son côté, n'est pas moins fidèle à la division aristotélicienne pour les mouvements inférieurs de la nature humaine. On apercevra facilement ici la rencontre ou plutôt la lutte de deux courants d'idées, l'un du christianisme et l'autre du paganisme. Comment la volonté, n'étant qu'un mode de l'appétit ou du désir, peut-elle parvenir à la liberté? Comment le simple désir peut-il se changer en passion? Comment la passion, étant entièrement l'œuvre de la nature, c'est-à-dire de Dieu, peut-elle se concilier avec la syndérèse, avec l'amour pur, qui vient également de Dieu? C'est ce qu'aucun docteur du moyen âge n'a cherché ni songé à expliquer.

Le père de la philosophie moderne, Descartes, ayant confondu la sen-

sibilité avec les passions, dont nous avons traité plus haut (t. IV, p. 591-96), nous ne reviendrons point ici sur sa doctrine ; mais il est utile que nous parlions de celle de Malebranche. L'auteur de la *Recherche de la vérité* est loin d'être aussi absolu que son maître : il fait une différence entre les passions et les inclinations naturelles. Les premières nous inclinent à aimer notre corps et tout ce qui peut lui être utile : aussi sont-elles inséparables des phénomènes du corps, tels que le jeu des muscles, l'agitation du sang et des esprits animaux. Les secondes, indépendantes du mécanisme de nos organes, nous portent à aimer Dieu comme notre souverain bien, et tout le reste à cause de lui. La liste des passions se compose de l'amour et de l'aversion, du désir, de la joie et de la tristesse. Les inclinations sont au nombre de trois : 1° l'amour du bien en général, source première de toute curiosité ; 2° l'amour-propre ou de nous-mêmes lequel se divise en amour de l'être et en amour du bien-être, amour de la grandeur et amour du plaisir ; 3° l'amour que nous avons pour nos semblables et pour tous les êtres avec lesquels nous avons quelque rapport : car Dieu, aimant tous ses ouvrages, nous porte à les aimer à notre tour, dans des mesures différentes, suivant les degrés qui les approchent ou qui les éloignent de nous. On pourrait élever plus d'une difficulté contre cette classification. On pourrait demander, par exemple, comment l'amour se trouve à la fois parmi les passions et les inclinations ; en quoi le désir, qui est compris dans la première catégorie, se distingue de l'amour du plaisir qui appartient à la seconde. Mais une objection bien plus grave se présente sur le principe même de ces phénomènes. Ni les passions, ni les inclinations n'appartiennent à la sensibilité, mais à la volonté, dont elles représentent les différents mouvements. La sensibilité n'est pas comptée au nombre de nos facultés ; elle n'est pas même nommée dans la philosophie de Descartes et de Malebranche. Or, qu'est-ce que la volonté ? Pas autre chose que ces mouvements mêmes dont nous venons de parler, et qui tous viennent de Dieu. « Non-seulement, dit Malebranche (*Recherche de la vérité*, liv. IV, c. I), notre volonté ou notre amour pour le bien en général vient de Dieu ; nos inclinations pour les biens particuliers, lesquelles sont communes à tous les hommes, comme notre inclination pour la conservation de notre être et de ceux avec lesquels nous sommes unis par la nature, sont encore des impressions de la volonté de Dieu sur nous. » En deux mots, la sensibilité se confond avec la volonté, et la volonté elle-même avec l'action divine. Il ne reste à l'âme que la conscience des mouvements excités dans son sein.

Se plaçant à une extrémité tout opposée, la philosophie française du XVIII^e^ siècle a confondu la volonté et l'intelligence à la fois avec la sensibilité, renfermée à son tour dans la sensation. Seul, J.-J. Rousseau a protesté contre cette doctrine au nom du sentiment, mais sans chercher à définir la nature et le principe de ce fait. C'est vainement aussi que l'on chercherait dans Kant une théorie de la sensibilité. Sous ce nom (die Sinnlichkeit), il entend tout à fois les sens proprement dits et le sens intime, ou la faculté de nous représenter les choses par nos affections. S'il parle çà et là du sentiment moral, du sentiment du beau et du sublime, ce n'est pas avec le dessein d'en faire une étude

approfondie et systématique comme celle qu'il a faite des facultés de l'intelligence. Les philosophes écossais, Reid (*Essais sur les facultés actives*, essai III, t. VI de la traduction de M. Jouffroy) et Dugald Stewart (*Esquisses de philosophie morale*, 2e partie, sect. 1-8) ont décrit, selon leur méthode, avec beaucoup de sagacité et de patience, la plupart des phénomènes de sensibilité, mais sans les soumettre à une classification rigoureuse, sans chercher à les rattacher à un principe commun, sans essayer de les faire dépendre d'une faculté unique, puisque le nom même de la sensibilité n'est point prononcé par eux. Ils les considèrent comme des principes d'action parfaitement distincts et indépendants les uns des autres. Parmi ces principes, il y en a qui, appartenant à la fois à l'homme et à l'animal, ont reçu le nom de principes *animaux*, et d'autres, particuliers à l'homme, qu'on appelle des principes *rationnels*. Les premiers sont les appétits, les désirs, les affections, tant bienveillants que malveillants, les passions et les dispositions ou inclinations qui naissent des principes précédents. Par principes rationnels on entend non-seulement l'idée, mais le sentiment du devoir; non-seulement l'intérêt bien entendu, mais le sentiment qui l'inspire ou l'amour de soi. A ces deux sortes de principes qu'il reconnaît avec son maître, Dugald Stewart ajoute encore le respect humain, la sympathie, le sentiment du ridicule et le sentiment du beau. Chacun de ces faits, encore une fois, est le sujet d'observations très-sensées et pleines de finesse; mais juxtaposés comme ils sont, et compris sous le même titre avec des phénomènes d'une nature différente, ils ne forment pas, dans leur ensemble, une théorie de la sensibilité.

Nous ne parlerons ni de la philosophie allemande postérieure à Kant, où la sensibilité, considérée comme un degré inférieur de la raison, se trouve véritablement supprimée; ni de la philosophie française contemporaine. Il suffit de remarquer que la sensibilité y est unanimement considérée comme une faculté distincte de la volonté et de l'intelligence, et que ses premiers et plus constants efforts ont eu pour but d'établir cette distinction. La question est cependant loin d'être épuisée, tant au point de vue psychologique qu'au point de vue métaphysique : car ce n'est pas tant pour elle-même que pour en dégager les deux autres facultés de l'âme, considérées comme beaucoup plus importantes, qu'on paraît avoir étudié jusqu'aujourd'hui la sensibilité.

SENSORIUM COMMUNE, ou simplement Sensorium. Aristote, outre les sens particuliers qui nous donnent connaissance des qualités particulières des corps, ayant reconnu un sens commun qui nous instruit de leurs qualités générales et où se réunissent les données des autres sens, a aussi assigné à ce sens commun un organe ou un siége commun; et c'est cet organe, dont l'idée a été conservée après lui, qui a reçu le nom de *sensorium* (αἰσθητήριον). Plus tard on a aussi compris, sous ce nom, le siége de l'âme tout entière. Selon le philosophe grec, c'est le cœur qui, chez tous les animaux sanguins, et par conséquent chez l'homme, est l'organe central, le siége du sens commun, ou du principe même de la sensibilité, de l'âme sensitive. Pour les philosophes modernes, le *sensorium* c'est le cerveau. Des-

cartes a voulu déterminer la partie même du cerveau où l'âme fait sa résidence et où elle rencontre toutes les images sensibles : il suppose que c'est la glande pinéale, *conarium*. D'autres ont donné la préférence soit aux ventricules du cerveau, soit au corps calleux, soit au centre ovale. Newton a représenté l'univers comme le *sensorium* de Dieu.

SENSUALISME. Sous ce nom, de formation très-récente, on a coutume de désigner tous les systèmes qui, directement ou indirectement, font dériver toutes nos idées de l'expérience des sens, en réduisant l'intelligence, et par suite toutes nos facultés, à la sensation. Le sensualisme n'est pas la même chose que l'empirisme, quoique très-souvent, surtout en Allemagne, on les prenne l'un pour l'autre. L'empirisme n'est que l'emploi exclusif de l'expérience, au préjudice du raisonnement et des idées *à priori*. Or, l'expérience s'étend plus loin que les sens; toute expérience n'est pas nécessairement sensible. L'empirisme, c'est la prétention bien ou mal fondée de n'admettre que des faits, sans aucune explication, sans aucun ordre ni arrangement systématique. Le sensualisme, au contraire, est un véritable système, où un seul fait, la sensation, doit servir à l'explication et à la génération de tous les autres.

Le sensualisme, pris dans l'acception que nous lui donnons et qu'on lui donne généralement en France, se présente sous trois formes : le sensualisme objectif, qui, s'occupant moins de notre faculté de connaître que des choses que nous connaissons, ne croit qu'à l'existence des objets sensibles; le sensualisme subjectif ou psychologique, qui, plus attentif à la nature de l'esprit qu'à celle des choses, parce que la connaissance que nous avons de celle-ci dépend de la première, cherche dans la sensation l'origine de toutes nos connaissances et de toutes nos facultés; enfin le sensualisme moral, plus généralement connu sous le nom d'épicurisme, qui considère les émotions des sens, le plaisir et la douleur, soit présents, soit éloignés, comme le seul criterium du bien et du mal.

Le sensualisme objectif c'est le matérialisme : car la matière ou les corps sont les seuls objets que nos sens puissent atteindre. Le matérialisme est la première forme du sensualisme, ainsi que le prouve l'histoire. La raison en est que l'homme, à quelque point de vue qu'il se place, s'occupe de l'univers avant de se replier sur lui-même. Mais la matière peut être considérée sous deux aspects bien différents : on peut la confondre avec les corps mêmes; on peut la concevoir comme un principe commun à tous les corps, et dont ceux-ci ne nous présentent que des formes particulières ou des modifications. Dans le dernier cas on s'élève nécessairement au-dessus des sens; on admet une force ou des lois dont la raison seule pourra nous donner l'idée; dans le second, on n'aura devant soi que des apparences, que des phénomènes fugitifs et variables, formant, selon l'expression des anciens, un flot perpétuel, ῥοή; nous ne saurons pas ce que sont les choses en elles-mêmes, nous ne connaîtrons que nos propres sensations, et le matérialisme aura fait place au sensualisme proprement dit. Ne voyons-nous pas, en effet, Protagoras, sorti de l'école matérialiste de Démocrite, soutenir que l'homme est la mesure de toutes choses ? Cette doctrine

n'est-elle pas, au fond, celle de Démocrite lui-même et de son disciple Epicure ?

Mais c'est surtout dans l'histoire de la philosophie moderne que le sensualisme nous apparaît avec son caractère propre, sous la forme réflexive et psychologique. La philosophie moderne, en général, ne procède pas du dehors au dedans, comme la philosophie ancienne, mais du dedans au dehors, c'est-à-dire qu'avant de se prononcer sur la nature des choses, elle veut étudier celle de l'esprit même ; elle veut savoir quelle est l'origine et quels sont les fondements de la connaissance. Observant que toute connaissance se produit d'abord à l'occasion ou d'une sensation ou d'une émotion intérieure excitée en nous par le canal des sens, quelques-uns ont pensé que la sensation était elle-même l'intelligence, et que toutes nos idées étaient tirées de son sein. Mais il y a deux degrés dans cette manière de voir, l'un représenté par le système de Locke et l'autre par celui de Condillac. Selon le premier de ces deux philosophes, la sensation n'est que la matière de nos idées ; il faut une autre faculté, la réflexion, pour lui en imprimer la forme, c'est-à-dire pour nous en donner la conscience, pour la combiner et la généraliser. Selon Condillac, la réflexion est comprise dans la sensation. Celle-ci nous fournit seule, par ses transformations successives, tous les effets que nous attribuons à l'intelligence. Or, si la sensation prend la place de l'intelligence, évidemment elle ne connaît et il n'existe en nous d'autre faculté qu'elle-même ; elle absorbe aussi la volonté et l'âme tout entière. Tel est, à sa plus haute expression, le sensualisme psychologique.

On peut aussi reconnaître, comme tenant le milieu entre le matérialisme antique et le système moderne de la sensation, un sensualisme logique, c'est-à-dire le nominalisme, qui, après avoir joué un grand rôle au moyen âge, a été ressuscité par Hobbes, au milieu du XVII^e^ siècle. Supposer, en effet, qu'il n'y a pas d'idées générales dans notre esprit et que tout ce que nous appelons ainsi n'est qu'un mot vide de sens, comme dit Roscelin, ou un chiffre sous lequel on comprend plusieurs notions individuelles, c'est supprimer la raison pour ne laisser subsister que la sensation ; c'est arriver, par l'analyse logique, au même terme que l'analyse psychologique de Locke et de Condillac.

Quant à la troisième forme de sensualisme, celle que nous avons appelée le sensualisme moral, elle n'est que la conséquence des deux autres et s'attache à l'école de Locke, comme à celle d'Epicure et de Démocrite. Evidemment, si non-seulement notre intelligence, mais notre âme tout entière, est renfermée dans les sens, la sensation, de même qu'elle est le criterium du vrai et du faux, est aussi seule appelée à prononcer entre le bien et le mal : ce qui revient à dire qu'il n'y a pas d'autre bien que le plaisir ; qu'il n'y a pas d'autre mal que la douleur. Après cela, peu importe, que l'on considère le plaisir et la douleur dans l'avenir ; que l'on préfère la passion ou l'intérêt bien entendu. Tous les philosophes sensualistes n'ont pas avoué cette conséquence ; mais le sensualisme l'a toujours apportée avec lui, et, un peu plus tôt un peu plus tard, des esprits conséquents l'en ont fait sortir.

Une autre conséquence du sensualisme, non moins inévitable que la précédente, c'est le scepticisme : car, si toute idée se résout dans une

sensation, et si une sensation n'est qu'une affection personnelle, fugitive, mobile, variable à l'infini, il nous est impossible de rien découvrir de la nature et de l'existence des êtres ; nous ne savons pas s'il y a quelque chose, indépendamment de notre propre sensibilité ; nous ne savons pas même si nous sommes. Nous ne sommes pas, en effet, nous ne formons pas un être ou une personne, sans unité, sans identité, deux qualités que les sens ne sauraient atteindre. Aussi le sensualisme est-il à peine né dans l'antiquité, que nous voyons naître avec lui le scepticisme. Il en est de même chez les modernes. Locke est bientôt suivi de Berkeley et de Hume, dont l'un doute de l'existence des corps, l'autre des corps et des esprits tout ensemble, n'admettant que des idées et des impressions.

Il nous suffit d'avoir indiqué les diverses formes du sensualisme et ses conséquences générales ; pour le connaître avec plus de détail il faut étudier en particulier chacune des écoles qui le représentent.

SEPULVEDA Juan Genesio de, né vers l'année 1490, à Pozo-Blanco, dans le pays de Cordoue, a longtemps eu le renom de grand historien et de grand philosophe. Pomponace fut un de ses premiers maîtres ; mais il ne partagea pas sa doctrine, comme on le voit dans une de ses lettres, où il prétend qu'Aristote s'est prononcé pour l'immortalité de l'âme en des termes irréprochables. Il avait manifesté, dans sa jeunesse, plus de goût pour la philosophie morale que pour les spéculations métaphysiques ; et quand il devint un des familiers de Charles-Quint, il ne songea guère à compromettre sa fortune en s'attachant à des nouveautés contre lesquelles s'élevaient tant de protestations. Après avoir fait quelque séjour à Bologne, il se rendit à Rome, puis à Naples et à Gênes, tour à tour protégé par le prince de Carpi, le cardinal Caetan, le cardinal Quignones. Il entendait les affaires et ne les traitait pas avec beaucoup de scrupule : c'est par là qu'il gagna la confiance de Charles-Quint. Nommé, en 1536, chapelain et historiographe de ce prince, il quitta l'Italie pour retourner en Espagne, où il devint précepteur de l'infant don Philippe. Il résidait, avec la cour, à Valladolid, quand, en l'année 1550, l'évêque de Chiapa, Barthelemy de Las Casas, vint le provoquer à un tournoi doctrinal, le dénonçant aux princes et aux peuples comme auteur de propositions criminelles, et prenant l'engagement de le confondre. La matière de cette controverse était grave. Dans plusieurs de ses écrits (parmi lesquels nous désignerons ceux qui ont pour titre *De regno et regis officio* ; — *De convenientia militaris disciplinæ cum christiana religione;* — et *De justis belli causis*, Sepulveda s'était énergiquement déclaré contre les docteurs de son temps, qui, dans l'intérêt des champs dévastés, des familles en deuil, des populations [illegible], réclamaient, au nom de Dieu même, au nom de l'éternelle [illegible] des horribles guerres du XVIe siècle. La pratique des affaires [illegible] son âme aux tendres émotions de la charité ; il [illegible] les raisons d'Etat, et ne permettait pas qu'on [illegible] des larmes, déranger les calculs de la [illegible]tifier la guerre ; il l'avait fait, et en [illegible]ux princes qu'il leur était ordonné

par les saintes Ecritures de combattre les hérétiques, d'anéanti infidèles, et qu'ils avaient même, suivant les lois divines et le humaines, le droit de tirer l'épée simplement pour accroître Etats. Attaquée par Melchior Cano et par don Ramirez, évêqu Ségovie, cette doctrine était appuyée par le plus grand nombr conseillers de la couronne. Une assemblée de docteurs, conv par Charles-Quint, à la requête de Barthélemy de Las Casas, ent les deux champions, mais n'osa se prononcer ni pour l'un ni l'autre. Les académies de Salamanque et d'Alcala eurent plus de rage, et condamnèrent les propositions de Sepulveda. Ce fut un pour son crédit. Il ne le supporta pas, et, quittant la cour, il se dans une maison de campagne qu'il avait à Mariano. C'est là mourut en 1573.

Nous désignerons parmi ses ouvrages ceux qui concernent la p sophie. Il publia d'abord, contre Luther et ses adhérents : *De f libero arbitrio*, in-4°, Rome, 1500. « Supprimer le libre ar c'est, dit-il, supprimer l'homme même ; » et il confond la thès luthériens avec celle des astrologues, les uns et les autres sout que la volonté de l'homme est fatalement gouvernée par des influ secrètes. Mais si la volonté ne connaît aucune contrainte, qu'e que la grâce ? Sepulveda n'en parle guère. Quand on lui mont textes formels de saint Paul, de saint Augustin, de saint Jérôm dit que c'est du *fumier recueilli dans l'or de ces grands do* (c. 20). S'arrêtera-t-il, du moins, aux conclusions discordant semi-pélagianisme ? Il s'affranchira de toute réserve pour repro la thèse de Pélage avec sa primitive énergie. On n'attendait peu pas cela d'un homme qui conseille aux princes d'anéantir, par et la flamme, le principe de la liberté de conscience. Mais pour prendre toute cette polémique du XVI^e^ siècle sur la grâce et la lib il faut moins considérer la surface que le fond des choses. Où te la doctrine de Luther sur le serf arbitre ? à l'entière indépen des âmes. Dès que tous les mouvements de la conscience hu étaient regardés comme ayant la grâce divine pour cause absol déterminante, chacun n'avait plus qu'à se laisser conduire par ce intérieur ; et, dès lors, il était permis de résister à la voix de l'E à l'autorité des pasteurs, de contredire ouvertement les décre papes, des conciles : la théorie du serf arbitre fondait ainsi com droit divin la révolte individuelle. C'est pour cela qu'elle fut si vive attaquée par les théologiens demeurés fidèles à la cause du sou pontife, et par les docteurs engagés au service des princes.

Sepulveda savait le grec ; il l'avait appris de Tryphon le By et de Marc Musurus. Comme on signalait des fautes nombreuses les versions latines des philosophes grecs, il entreprit de les cor et donna d'abord en l'année 1526, à Rome, une traduction no du traité d'Aristote qui a pour titre : *De la naissance et de la* L'année suivante il publia les commentaires d'Alexandre d'Aph sur la *Métaphysique : Alexandri Aphrodisæi commentaria in duo Aristotelis libros de prima philosophia*, in-f°, Rome, 1527. Il entrepris cette traduction par les co il la dédiait à Clément VII. Elle e

eu d'années les honneurs d'une quadruple impression. A l'édition e Rome succédèrent celle de Paris, 1536, et celles de Venise, 544, 1561. Les petits traités d'Aristote qui ont pris le titre de *Parva naturalia* parurent ensuite à Paris, sans date, traduits en latin par an de Sepulveda. On les accueillit avec une égale faveur. Cette édi- on, que possède la Bibliothèque nationale, était déjà très-rare à la fin u dernier siècle : on n'en connaissait que notre exemplaire.

Après avoir consacré quelques années à ces travaux de pure éru- ition, Sepulveda se jeta de nouveau dans l'arène des partis. On se laignait amèrement des maux que cause la guerre, et l'on se de- andait si le métier des armes n'imposait pas des devoirs contraires ux préceptes de la morale évangélique. Sepulveda prit la parole sur ette question, et publia *De convenientia militaris disciplinæ cum christiana religione, dialogus qui inscribitur* Democrates, in-4°, Rome, 1535 : c'est le plus célèbre de ses ouvrages. Le ton dogma- tique qui règne dans ce dialogue se retrouve dans les autres écrits de Sepulveda : il est exempt de pédantisme, et cependant il offense bien souvent l'esprit du lecteur, parce que c'est le ton du paradoxe. Vers le même temps parut un autre écrit de Sepulveda, qui n'est peut-être pas moins digne d'estime ; c'est son discours sur les devoirs des témoins : *Jo. Genesii Sepulvedæ, Cordubensis, de ratione dicendi testimonium in causis occultorum criminum, dialogus qui inscribitur* Theophilus, in-4°, Valladolid, 1538. Il mit ensuite au jour un ouvrage longtemps préparé, une traduction latine de la *Politique* d'Aristote : *Aristotelis de Republica libri octo, interprete et enarratore J. Genesio Sepulveda*, in-4°, Paris, 1548. Louée par Gabriel Naudé et par Heinsius, cette traduction a été critiquée par Huet. Suivant M. Barthélemy St-Hilaire, c'est la meilleure de toutes les versions latines de la *Politique*. Dési- gnons enfin, parmi les ouvrages politiques de Sepulveda, le dialogue intitulé *Gonsalvus*, qui a pour matière la recherche de la gloire, *De appetenda gloria*, le *Second Democrates*, ou *De justis belli causis*, qui paraît inédit, et le traité *De regno et regis officio*, qui fut publié pour la première fois à Ilerda, en 1571, in-8°.

Il y a plusieurs éditions des *Œuvres* de Sepulveda, mais aucune n'est complète. La première parut à Paris en 1541, in-8° ; la se- conde à Cologne, in-4°, en 1602 ; la troisième à Madrid, en 1780, 4 vol. in-4°, par les soins de l'Académie royale d'histoire. Cette édi- tion ne contient pas les traductions de Sepulveda. — Sur la vie et les œuvres de cet écrivain il faut consulter le P. Niceron, *Hommes illustres*, et le *Commentarius de vita et scriptis J. G. Sepulvedæ*, que les éditeurs de l'année 1780 ont mis à la tête de leur premier volume. B. H.

SERVET (Michel). On n'ignore pas en général que Michel Servet a nié le mystère de la Trinité ; on sait aussi qu'il a innové en physiolo- gie comme en religion, et qu'il est au nombre des savants qui dispu- tent à Harvey la glorieuse découverte de la circulation du sang ; mais quel est au juste le caractère des doctrines et du génie de ce médecin novateur, de ce théologien hérétique ? S'est-il borné, en théologie, à ses négations partielles, ou bien a-t-il conçu un système dont la néga-

tion de la Trinité ne soit qu'un corollaire? quel est ce système? quelles en sont les origines, les destinées, la valeur propre? Voilà des questions que personne, en France, n'a jamais résolues, disons plus, qu'aucun historien, aucun critique ne s'est jamais sérieusement proposées.

Cet oubli est injuste. Les opinions religieuses de Michel Servet ont exercé une influence considérable sur les esprits de son temps. Il y a eu des servetistes en Allemagne, en Suisse, en Italie. Etroitement liée au protestantisme qu'elle tend à dissoudre, et au socinianisme qu'elle vient susciter, l'hérésie de Michel Servet est le lien de ces deux grandes phases du mouvement religieux du XVI^e^ siècle. Ce n'est pas tout : il n'y a pas seulement dans Michel Servet un grand hérésiarque; il y a aussi un philosophe. On doit le rattacher à ce groupe de penseurs qui s'enflammèrent d'enthousiasme pour le platonisme alexandrin. Ce torrent d'idées panthéistes et mystiques qui agita sans la troubler l'âme candide de Marsile Ficin, qui égara Patrizzi et perdit Giordano Bruno, ce même flot entraîna Michel Servet; mais ce qui le sépare des purs platonisants, ce qui donne à sa doctrine une physionomie originale, c'est qu'il entreprit de fondre ensemble son panthéisme néoplatonicien et son christianisme hérétique; c'est qu'il essaya, non sans génie, une sorte de déduction rationnelle des mystères du christianisme; c'est, en un mot, qu'il tenta, au XVI^e^ siècle, une œuvre qui semblait réservée à la hardiesse du nôtre : je veux dire une théorie du Christ; ce qu'on appellerait aujourd'hui, de l'autre côté du Rhin, une christologie philosophique, et, qui plus est, une christologie panthéiste. A ce point de vue, Michel Servet se présente aux regards de l'historien sous un jour nouveau. On ne voit plus seulement en lui le rival et la victime de Calvin, le médecin novateur, le chrétien hérésiarque, mais le théologien philosophe et panthéiste, précurseur inattendu de Malebranche et de Spinoza, de Schleiermacher et de Strauss.

Nous allons raconter rapidement sa vie orageuse, terminée par une fin si tragique; puis nous caractériserons avec soin ses idées métaphysiques, qui sont le lien par où son nom se rattache à l'histoire de la philosophie; quant à ses doctrines théologiques, nous nous bornerons à les esquisser.

Michel Servet, ou, plus exactement, Micaël Serveto, naquit l'an 1509, à Villanueva, petite ville d'Aragon, de parents honorables, *chrétiens d'ancienne race*, comme il nous l'apprend lui-même, *et vivant noblement*. A dix-neuf ans il quitta l'Espagne, qu'il ne devait plus revoir. Etrange destinée de ces aventureux génies du XVI^e^ siècle, Servet, Bruno, Vanini! ils n'ont ni famille, ni patrie. Agités d'une inquiétude secrète, d'un insatiable besoin de mouvement, ils traversent en courant l'Europe sans pouvoir se fixer jamais, avides de nouveautés, de disputes et de périls, allant d'écueil en écueil et d'orage en orage, jusqu'à ce que la tempête finisse par les engloutir.

Toulouse fut la première station de Michel Servet. Il y commença l'étude du droit, bientôt abandonnée pour celle des saintes Ecritures. Nous voyons éclater ici le trait distinctif de son caractère, je veux dire une curiosité passionnée, insurmontable, inextinguible pour les questions religieuses. La réforme de Luther agitait l'Allemagne et l'Europe, et

soufflait un esprit nouveau. L'âme de Servet en fut embrasée, appartient désormais à une sorte de méditation fiévreuse des du christianisme. En 1530, il se dirige tour à tour vers les plus actifs de la réforme, et s'adresse d'abord à Œcolam- rvet, qui déjà préludait au panthéisme en soutenant l'éter- la création, produisit sur ce chrétien simple et scrupuleux un pouvante. A Strasbourg, Bucer et Capito ne lui firent pas accueil, et Zwingle s'unit à eux pour maudire *le méchant et Espagnol*. Servet en appela au public de l'anathème des chefs rme. En 1531, il publia à Haguenau son livre des *Variations* rinité. *De Trinitatis erroribus libri septem*, per Michaelem , alias Rives, ab Arragonia Hispanum, anno 1532, in-8°, ets, sans nom de ville ni d'imprimeur. L'année suivante, il es *Dialogues*. *Dialogorum de Trinitate libri duo; De justitia trinitate capitula quatuor*, per Michaelem Servetо, alias Rives, ab a Hispanum, 1532, in-8 de 6 feuilles. Tout le système philo- et religieux de Michel Servet est en germe dans ces deux ui firent un tel scandale en Allemagne, que Servet changea en cœur de Michel de Villeneuve, et gagna la France. il est à Paris et semble avoir abandonné des spéculations es pour étudier la médecine sous deux maîtres illustres, Syl- Fernel. Il prend le bonnet de docteur et professe avec éclat au les Lombards. Portant dans cette carrière nouvelle les qualités fauts de sa nature, il donne dans les visions de l'astrologie e, et découvre ou plutôt devine la circulation du sang.

ite d'une querelle avec la Faculté de médecine, Servet quitta 1538, et mena longtemps une vie errante, séjournant tour à yon, à Chaulieu, à Avignon, peut-être en Italie, sans pro- sans fortune, sans asile, obligé pour vivre de mettre sa plume e des libraires, publiant une bonne édition de la Géographie née, une Bible annotée, des arguments pour une *Somme* de homas en espagnol, et quelques autres travaux de même n 1541, il fut rencontré à Lyon dans un état assez misérable re Pauimier, archevêque de Vienne, en Dauphiné, savant et ami des lettres, qui l'avait connu à Paris, et lui offrit dans re palais une honorable hospitalité. Là, tout conseillant à Ser- rminer en paix sa carrière vagabonde, habile et heureux dans recherché par les familles les plus considérables, respecté cience, aimé pour la douceur de son caractère, tout autre à eût vécu content; mais rien n'avait pu éteindre dans cette uiète, rêveuse et passionnée, la soif des spéculations reli- A Vienne, comme à Toulouse, comme à Bâle et à Strasbourg, ou paisible, pauvre ou dans l'abondance, son âme était tout spectacle des agitations du christianisme. Il croyait avoir eul, le nœud de toutes les difficultés du temps. Ce n'est pas forme à ses yeux ne fût légitime; mais elle s'arrêtait à moitié. Il prétendait lui imprimer une impulsion nouvelle et méd- à présenter au monde une œuvre que n'avaient osé Luther, ni Zwingle, ni Calvin, un christianisme sa la base jusqu'au faîte, le christianisme de

l'avenir, qui était aussi pour lui le vrai christianisme du passé. Ses yeux étaient fixés sur Genève. L'auteur de l'*Institution chrétienne*, le législateur du protestantisme, lui paraissait l'homme le plus capable de comprendre ses idées, le mieux placé pour réaliser ses desseins. Il mettait sa gloire à le séduire à sa doctrine. Entraîner Calvin, en effet, c'était entraîner le protestantisme, c'était changer la face du monde religieux.

Rien ne put détourner Servet du dessein de convaincre son adversaire. Mis en communication avec lui par le libraire lyonnais Frellon, une correspondance active s'engagea. Également sincères, mais également orgueilleux et entiers, ces deux esprits, d'ailleurs si différents, ne pouvaient s'entendre. Calvin rompit tout commerce avec une hauteur suprême, et le cœur profondément irrité. Servet résolut alors de publier le grand ouvrage qu'il méditait depuis longues années, et dont il avait communiqué plusieurs parties à Calvin et à son ami Viret. Il décida à prix d'argent deux libraires de Vienne, Balthazard Arnollet et Guillaume Guéroult, à l'imprimer en secret pour le répandre ensuite dans toute l'Europe. Le titre de l'ouvrage était significatif : *Restitution du christianisme* (*Christianismi restitutio, totius Ecclesiæ apostolicæ ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei Christi, justificationis nostræ, regeneratione baptismi et cœnæ Domini manducationis. Restituto denique nobis regno cœlesti, Babylonis impiæ captivitate soluta, et antechristo cum suis penitus destructo*; 734 pages in-8°. M. S. V. [Michael Servetus Villanovanus, 1533]. — Evidemment cette publication, destinée à produire chez les protestants et les catholiques un scandale immense, créait par cela même contre Servet un danger presque inévitable. L'hérésie était flagrante, et la loi frappait les hérétiques du supplice du feu. Servet se jeta tête baissée dans cet abîme, et nul doute qu'un orgueil excessif et un désir violent de paraître et d'agiter le monde n'aient fortement contribué à le faire agir; mais il serait injuste de ne pas reconnaître en lui un homme sincère, profondément convaincu de la vérité de son système, et qui cédait à l'irrésistible besoin de communiquer à ses semblables ce qu'il croyait être la vérité. Noble audace après tout, qui lui faisait sacrifier son repos et sa vie à la fortune d'une idée!

C'est à l'histoire à raconter les mémorables détails de cette tragique affaire. Dénoncé par les propres manœuvres de Calvin à l'autorité ecclésiastique, Servet est mis en prison, s'échappe de Vienne, et, après avoir erré plusieurs mois autour de la frontière, se fait prendre au piége à Genève par son plus mortel ennemi. Après un long procès et des souffrances inouïes, il est brûlé vif sur la place du Champel, et subit son supplice avec une fermeté d'esprit et un courage indomptables (1553).

Pour comprendre cette effroyable immolation, dont Gibbon a dit avec raison qu'il en était *plus profondément scandalisé que de toutes les hécatombes humaines qui ont été sacrifiées dans les auto-da-fé de l'Espagne et du Portugal*, il faut mesurer le péril que créait pour le protestantisme la théologie de Servet, et on ne comprend bien cette théologie elle-même qu'en la rapportant au système métaphysique dont elle est une curieuse application.

nt de départ de Servet en philosophie, c'est que *Dieu*, consi-
soi dans les profondeurs de son essence incréée, est absolu-
lument invisible.

se rendre compte de ce principe, de son origine et de sa
ervet ne se donne pas pour l'avoir inventé : il l'emprunte à la
néoplatonicienne, à ses autorités favorites, Numénius et
Porphyre et Proclus, Hermès Trismégiste et Zoroastre. Et
ce principe de l'absolue indivisibilité de Dieu a été et devait
lement proclamé par toutes les écoles panthéistes et mystiques
guë. C'est le génie du mysticisme de voir dans toutes les
e la vie individuelle et des autres formes fugitives et décevantes ;
ue elle-même, depuis son plus humble degré jusqu'au plus
qu'une sterile agitation ; et de concevoir, au-dessus de ce cou-
de nombres où l'existence se divise et se perd, un principe
, simple, pur, exempt de toute action, de toute division, où
s identifier et s'unir. Le panthéisme paraît d'abord animé d'un
t contraire. Son dieu est un dieu vivant ; il agit, il se déve-
r la nécessité de son essence ; il se mêle à la nature, il est la
lle-même, en revêt toutes les formes, en monte, en descend
mplit tous les degrés. Mais si le dieu du panthéisme est mêlé
le la nature, par là même il n'a pas de vie propre et distincte ;
an festé que dans ses œuvres et sous la condition de l'espace,
, et du mouvement. Pris en soi, il n'est plus que l'unité abso-
e pur, la substance absolument indivisible et incompréhen-
st l'inconnu, l'ineffable, l'infini ; c'est l'Abîme des Chaldéens,
Plotin, l'En-Soph des kabbalistes ; de la sorte, le mysticisme
théisme, divers à tant d'égards, se rencontrent dans ce prin-
l'indivisibilité absolue de Dieu. Servet l'adopte, sauf des ré-
peu d'importance, et il s'en sert avec une sagacité et une
extrêmes contre la doctrine chrétienne de la Trinité.

lace de cette Trinité qui révolte sa raison, Servet conçoit un
'atement un, parfaitement simple, si simple et si un qu'à le
en lui-même il n'est ni intelligence, ni esprit, ni amour.
, entre un tel dieu, retiré en soi dans sa simplicité inaltérable,
d'existences mobiles, divisées, changeantes, il faut un lien,
médiaire. Cet intermédiaire, ce lien, pour Servet, ce sont

ées sont les types éternels des choses. Ce monde visible, où
ent s'arrêtent nos pensées et nos désirs, qui enchante notre
ion de ses riches couleurs, n'est qu'une image affaiblie d'un
e et plus noble univers. S'il est dans le
re toutes belle et féconde, c'est la
ajours mêlé d'ombres, pâlit et
splendeurs de la lumière incréée,
lans notre monde et sous la
uvement, la pensée du vrai
idéal, purs, simples, infini
es ne sont pas seulement les
des choses ; ce sont des pr
à la fois à la connaissance

ce problème insoluble, pour reconnaître dans le Christ
de plus qu'un homme, sans y voir Dieu lui même mys-
ani à l'humanité, Servet imagine sa théorie d'un Christ
point Dieu, qui n'est point un homme, qui est un inter-
l'homme et Dieu. C'est l'idée centrale, le type des types,
, modèle de l'humanité et par suite de tous les êtres.
le Christ est Dieu; pour le panthéisme, le Christ n'est
, une partie de la nature. Servet place entre la Divinité,
cessible de l'éternité et de l'immobilité absolue, et la
du mouvement, de la division et du temps, un monde
celui des idées, et il fait du Christ le centre du monde
te, il croit concilier le christianisme et le panthéisme en
t les tempérant l'un par l'autre.
Servet pour échapper au panthéisme est manifeste. Il
ustre et à Hermès Trismégiste d'avoir admis entre la
une union trop immédiate : il essaye de conserver les
ion et de créateur. « Tous les êtres, dit-il, sont sans
tantiels en Dieu, mais par l'intermédiaire des idées,
r l'intermédiaire du Christ. » Le Christ seul est fils de
é immédiatement de sa substance; les autres êtres ne
u que par adoption, et grâce à la médiation du Christ.
e nœud de la terre et du ciel, le pont qui comble l'abîme
et le temps, entre le fini et l'infini, entre la nature et

ieu sans le Christ? un principe inaccessible, retiré en
uettes profondeurs d'une existence absolue, une cause
soleil sans lumière. Le Christ est la lumière de Dieu,
n la plus parfaite, son image la plus pure, *sa personne.*
Christ est égal à Dieu; il est Dieu même, mais Dieu
pant des créatures, contenant en soi l'humanité et tous
nivers. C'est du Christ que tout émane; c'est vers lui
rne; il est la cause, le modèle et la fin de tous les êtres;
nifie, et il unifie tout en Dieu.
oppe cette idée avec un véritable enthousiasme; c'est le
sa doctrine. Par elle, il prétend rendre le christianisme
mitive, en expliquer tous les dogmes, les mettre en har-
panthéisme épuré, avec les traditions de tous les peuples,
le tous les cultes, les formules de tous les systèmes, les
us les sages. Quelque jugement qu'on porte au fond sur
, ni la sincérité dans sa foi, ni la noblesse dans son en-
i une certaine profondeur et une certaine originalité dans
uraient être contestées sans injustice.
que cette théorie du Christ détruisait radicalement le
rnation, comme la doctrine de Servet sur l'indivisibilité
s détruisait le dogme de la Trinité, comme sa conception
[redacted]ligible qui émane de Dieu par une loi nécessaire et le
[redacted]ment dans le monde visible, sapait par la base le
Voilà donc toute la métaphysique du christia-
t respectera-t-il davantage la morale chrétienne,
gme de la Rédemption? Tant s'en faut : Servet

admet à la vérité une chute primitive, un abaissement de la nat humaine en Adam; mais il rejette l'idée d'une transmission hérédit du péché originel, et supprime en conséquence le baptême des p enfants. Il ne reconnaît pas la nécessité de la grâce pour le salut, celle de la foi aux promesses de Jésus-Christ : aussi sauve-t-il mahométans, les païens et tous ceux qui auront vécu selon la naturelle.

En résumé, la Trinité restreinte à une distinction de points de v le Christ devenu une idée, l'idée éternelle de l'humanité, l'Incarnat réduite à une forme supérieure de cette idée, la Chute d'Adam à abaissement de la nature humaine, la Rédemption au retour de c nature vers sa pureté primitive, tel est le christianisme de Ser Supprimez la métaphysique panthéiste qu'il emprunte à l'école n platonicienne et qui sert d'instrument à cette négation radicale de t les dogmes chrétiens, ne gardez que la négation elle-même, et v avez le socinianisme. A cette condition seule, la doctrine de Michel Ser pouvait devenir populaire. Embarrassée dans la profondeur et la s tilité de ses conceptions transcendantes, elle n'est dans Servet qu'u philosophie; dégagée de ce cortége, réduite à ses conséquences plus simples, elle va devenir avec Socin une religion. Ex. S.

SEXTIUS (Quintius), philosophe romain, contemporain de Jul César et d'Auguste. Ses talents et sa naissance lui ouvraient le chem de la fortune. Jeune encore, il avait su gagner la faveur de Jul César, qui lui offrit la dignité de sénateur; mais il aima mieux se co sacrer à la philosophie dans l'obscurité et dans l'indépendance de la v privée. Après avoir étudié à Athènes, sous les maîtres les plus cé bres, il composa lui-même en grec plusieurs ouvrages où il se mont comme dit Sénèque dans ses lettres (la 59e), Grec par la langue, R main par les mœurs : *Græcis verbis, romanis moribus philosophat* En effet, obéissant au génie de sa nation, il ne cherche dans la ph sophie qu'une science pratique, un moyen de régénérer les mœurs de régler les actions. Fondateur d'une nouvelle secte, appelée de nom les sextiens (*Sextiorum nova et romani roboris secta*), et à l quelle appartenait son propre fils, ainsi que Sotion, un des maîtres Sénèque, il essaya d'unir ensemble la morale du Portique et l'asc tisme de Pythagore. Il empruntait aux stoïciens l'idée de leur sag mais en la dépouillant de la plupart de ses exagérations, et en m tant la sagesse aussi bien que le bonheur à la portée de l'humanité A Pythagore il prenait la règle de l'abstinence, regardant la ch des animaux comme nuisible à la santé de l'homme, et comme une cr citation à la cruauté et à l'intempérance. Comparant la vie à un combat, il recommandait à l'homme de ne jamais s'endormir dans la sécu rité, d'avoir toujours la conscience et l'usage de ses forces; et ce pré cepte, il le pratiquait lui-même : car, chaque soir, avant de se livr au repos, il passait en revue ses actions de la journée, afin de savo de quel vice il s'était guéri, quelle vertu nouvelle il avait acquise.

Il est absolument impossible de regarder comme authentiques le prétendues sentences de Sextius traduites du grec par Ruffin et attri buées au pape Sixte II : *Sexti Pythagorei Sententiæ e græco in lati*

Ruffino versæ, et Xysto, romanæ Ecclesiæ ejusdem, falso attri-
dans le recueil des *Opuscules mythologiques et moraux* de
ue, in-8°, Amst, 1688, p. 615. Ces maximes, toutes pénée-
es idées chrétiennes, ne peuvent appartenir qu'à un écrivain ec-
lique des premiers siècles de notre ère. Ainsi, on y lit que tout
est une impiété; que tout membre qui nous excite à l'impudi-
it être retranché; qu'il faut abandonner volontairement ce qui
été dérobé; qu'il faut laisser au monde ce qui appartient au
et rendre à Dieu ce qui appartient à Dieu. Il est aussi question
es, de Satan et des peines éternelles. On ne pourrait pas même
re la supposition de Baronius, que cet écrit a été interpolé par
: car les préceptes de l'Evangile, à peine dégui sés dans la
se retrouvent partout. — De Burigny a consacré à Sextus
urte dissertation dans le t. xxxi des *Mémoires de l'Académie*
riptions.

XTUS 'Empiricus'. Nous parlerons avec quelque étendue des
le Sextus, et très-peu de Sextus lui-même. La raison en est
: Sextus n'est qu'un compilateur. Ses traités de scepticisme,
t venus se fondre et se résumer en quelques pages de controverses,
grande importance; quant à l'auteur, il n'en a presque au-
parce qu'en recueillant l'héritage des Pyrrhon, des Timon, des
ème, des Agrippa, il n'y ajoute absolument rien.
us paraît avoir fleuri vers le commencement du IIIe siècle
e chrétienne. En effet, Diogène Laerce liv. IX, § 116 le cite
un des disciples d'Hérodote de Tarse, et Galien, dans un
qu'il écrivit à trente-sept ans sous Marc Aurèle *De hypotyposi*
', met au nombre des derniers médecins empiriques Ménodote
médie, qui eut Hérodote de Tarse pour disciple. Sextus pourrait
oir vécu trente ou quarante ans après l'époque de cet ouvrage,
temps où régna Septime Sévère et où mourut Galien.
st dans la même incertitude sur le lieu de sa naissance. Suidas,
rès lui Dacier et Marsilio Cagnati, ont prétendu que Sextus était
; mais cette opinion est démentie par le témoignage de Sextus
ne *Hypotyposes pyrrh.*, liv. III, f. 213. Il est donc très probable
idas, tombant dans une de ces confusions qui lui sont ordinai-
ra pris un autre Sextus pour celui dont il s'agit ici. On est sur-
rencontrer des méprises de ce genre chez certains critiques
es : le savant Huet a confondu Sextus Empiricus avec le philo-
Sextus de Chéronée, fils de la sœur de Plutarque, le même pro-
ent dont parle Marc Aurèle dans ses *Pensées*. Une conjecture
plus étrange est celle du célèbre médecin de Vérone, cité plus
Marsilio Cagnati : il a cru reconnaître dans le sceptique Sextus
ur chrétien cité par Eusèbe. Sans insister plus longuement sur
, nous nous bornerons à dire qu'on peut inférer de plusieurs
s des écrits de Sextus Empiricus qu'il était né Grec et qu'il vé-
Tarse, patrie de son maître Hérodote.
il a son nom d'*Empiricus*, les manuscrits le lui donnent et Diogène
rveillement. Ce nom indique la secte à laquelle il appartenait,
médecins empiriques, opposée à la secte des *methodiques*;

ceux-ci, pratiquant la méthode rationnelle, et, pour guérir les mala s'efforçant d'en saisir les causes les plus cachées; ceux-là considé les spéculations sur la nature des maladies comme vaines et ne voi d'autre guide que l'expérience. Pour se convaincre que Sextus du nombre de ces derniers, il suffit de remarquer qu'il cite lui-m comme un de ses ouvrages les *Mémoires empiriques* (Ἐμπειρικὰ ὑπ ματα).

Au surplus, il ne reste aucun des ouvrages de Sextus sur la m cine. On a perdu ses *Mémoires de médecine* et ses *Mémoires em ques*, cités par lui, qui sont peut-être le même ouvrage. Rien, non n'a survécu de ses *Mémoires sceptiques*, de son *Traité sur l'â* d'un écrit qu'on lui attribue sous le nom de *Questions pyrrhonie* voici ce que nous avons de lui :

1°. Les *Hypotyposes pyrrhoniennes* en trois livres;

2°. L'ouvrage connu sous ce titre : *Contre les Mathématicien* quel comprend deux compositions distinctes : dans la première, posée de six livres, Sextus combat tour à tour les mathématicien prement dits, c'est-à-dire les savants, savoir : les grammairiens rhéteurs, les géomètres, les arithméticiens, les astrologues et les siciens. — Viennent ensuite cinq autres livres, dirigés, non plus c les savants, mais contre les philosophes.

De ces deux ouvrages, le second n'est guère autre chose q développement du premier. On peut donc considérer les *Hypoty pyrrhoniennes* comme le résumé précis et complet de tout le sc cisme de l'antiquité. Nous allons nous y attacher avec le soi l'exactitude convenables, et en extraire l'essentiel.

Le plan de cet ouvrage est simple et régulier. Dans le premier l Sextus traite du scepticisme en général, de son caractère disti de ses arguments les plus généraux, de ses formules traditionn Après avoir pris position, en quelque sorte, au nom du sceptic contre les écoles dogmatiques, Sextus attaque ses adversaires su propre terrain. Il adopte la division de la philosophie en logique, sique et morale, et consacre la seconde et la troisième partie de so vrage à démontrer successivement que toutes ces sciences reposei des fondements ruineux.

Sextus commence par indiquer nettement la situation de l'école rhonienne à l'égard des autres écoles philosophiques. « Dans l cherche de la vérité, il peut arriver trois choses : ou bien on croit l découverte, ou bien on nie la possibilité de la découvrir, ou, e sans rien affirmer et sans rien nier sur ce dernier point, on cor de poursuivre son objet. Les dogmatiques, comme Aristote, Ep et les stoïciens, sont dans le premier cas; les académiciens, c Clitomaque et Carnéade, dans le second; les sceptiques dans le sième. » Après cette indication générale, Sextus s'attache à donne définition précise du scepticisme : « Le scepticisme, dit-il, co essentiellement à opposer les choses sensibles et les choses in gibles, les phénomènes et les noumènes, de toutes les manières sibles. Cette opposition est fondée sur l'égale valeur des thèses traires. Elle conduit d'abord à la suspension absolue du juge (ἐποχή); puis à l'absence complète de passion (ἀταραξία). »

On demande si le sceptique ne dogmatise jamais. Si l'on entend par dogmatiser donner son assentiment à quelque chose, dans ce sens, le sceptique dogmatise; par exemple, s'il a froid ou s'il a chaud, il ne dira pas : « Il me semble que je n'ai pas froid ou que je n'ai pas chaud. » Mais si l'on appelle dogmatiser affirmer une de ces choses incertaines et obscures qui sont l'objet des sciences, alors il est vrai que le sceptique ne dogmatise jamais. Car, lorsqu'il dit : *Je ne détermine rien, tout est faux*, il comprend ces paroles elles-mêmes, dans les choses auxquelles il les applique. Ainsi, le dogmatique affirme qu'une chose est réelle; le sceptique ne l'affirme jamais, et il n'affirme pas même la réalité des mots dont il se sert. Il exprime, sans rien affirmer, ce qui lui paraît, ce qu'il éprouve; mais pour ce qui est hors de lui, il n'en dit rien. »

Sextus fait la même réponse à une question analogue : Le sceptique choisit-il une secte? « Si l'on entend, dit-il, par choix d'une secte l'adhésion à certains dogmes liés entre eux et avec les choses qui apparaissent, le sceptique n'est d'aucune secte; car tout dogme est une affirmation sur un objet obscur, et le sceptique s'y refuse absolument. Mais si l'on donne le nom de secte à un certain système réglé d'après les apparences sensibles, et qui apprend à bien vivre en conformité avec les coutumes d'un pays, les lois et les affections individuelles, ce système, conduisant d'ailleurs à la suspension du jugement en toutes choses, alors il est vrai de dire que le sceptique appartient à une secte. »

On voit que le scepticisme de Sextus et des pyrrhoniens tient à ne pas contredire le sens commun et accepte ce qu'on appellerait aujourd'hui les phénomènes de conscience, ou encore l'élément subjectif de la connaissance humaine. Sextus, en effet, consacre un chapitre curieux à l'examen de cette question : Si la philosophie sceptique détruit les phénomènes. « Dire que notre scepticisme détruit les phénomènes, c'est ne pas nous entendre. Nous admettons tout ce qui affecte les sens et l'imagination et emporte malgré nous notre assentiment. Nous n'accordons, il est vrai, rien de plus. Ainsi, tout en admettant ce qui nous affecte, en tant qu'il nous affecte, nous nous demandons si ce qui nous affecte est tel qu'il paraît être; et sur ce point nous blâmons la témérité dogmatique; mais ce n'est point là nier les apparences. Ainsi, par exemple, le miel me paraît doux, et je ne nie pas qu'il ne me paraisse doux; mais je me demande ensuite si le miel en lui-même est doux, et il ne s'agit plus ici de ce qui me paraît, mais de ce qu'on affirme touchant ce qui me paraît; or, c'est là une question toute différente. »

Il ne faut pas s'étonner, après cela, d'entendre dire à Sextus que le scepticisme a un criterium : « Il y a, dit-il, deux sortes de criteriums : celui qui concerne la foi que l'on accorde à l'existence ou à la non-existence d'une chose, et celui qui se rapporte à la pratique, en vertu duquel on fait ou on ne fait pas certaines choses. Nous combattrons le premier quand il en sera temps; quant au second, je dis que notre criterium est le *phénomène*, en entendant par là ce qui frappe les sens et l'imagination. En effet, ce qui nous affecte et nous persuade fatalement n'est pas sujet à controverse. Le sceptique, en restant libre de toute

opinion, conduit sa vie d'après l'apparence; car l'inaction absolue est impossible. Cette apparence se montre sous quatre aspects : 1° les lois de la nature, qui nous a faits sensibles et intelligents; 2° la forme des appétits et des passions, la nécessité; exemple : la faim et la soif; 3° les coutumes et les institutions; 4° la connaissance pratique des arts, sans laquelle nous serions des hommes inoccupés et inutiles. »

Après avoir ainsi fixé d'une manière subtile, mais rigoureuse, le caractère propre du scepticisme, Sextus en expose les moyens les plus généraux, les *lieux* ou *tropes*. Le premier se tire de la différence des animaux. Ce qui paraît désirable aux uns, paraît nuisible ou indifférent aux autres, suivant la différence des races. Le second *trope* se tire de la différence des hommes. Nous trouvons ici une comparaison assez ingénieuse entre l'homme et le reste des animaux. « Quand nous argumentons, dit Sextus, de la différence qui existe entre les animaux, les dogmatiques nous opposent leur distinction entre les animaux doués de raison et ceux qui en sont privés. Examinons maintenant la valeur de cette distinction. Parmi les animaux, nous choisissons le chien pour le comparer à l'homme, soit sous le rapport des sens et de l'imagination, soit sous le rapport de la raison. D'abord, il est reconnu que le chien est supérieur à l'homme du côté des sens. Quant à la raison, considérons-la tour à tour en elle-même et dans sa manifestation extérieure. Suivant les stoïciens, la raison consiste : 1° à choisir les choses qui nous conviennent et à exclure les autres; 2° à connaître certains arts qui facilitent ce choix; 3° à acquérir certaines vertus qui sont propres à notre nature et à la conduite des passions. Le chien a tout cela. En effet, 1° il sait choisir la nourriture qui lui convient; 2° il la trouve à l'aide de la chasse, art où il excelle; 3° enfin, il est juste, puisque la justice consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû, et le chien se montre ami de son maître et ennemi des voleurs et des inconnus. De plus, si le chien a une vertu, il doit, d'après les stoïciens, posséder toutes les vertus. Ajoutez que le chien est courageux et reconnaissant. Si on en croit Carnéade, le chien n'est pas étranger à la dialectique, puisqu'en chassant, du moment qu'il s'est aperçu que de trois chemins que le gibier a pu prendre, il en est deux qu'il n'a pas pris, incontinent il se précipite dans le troisième. Enfin, le chien, quand il est malade, sait se soigner et se guérir. Considérons maintenant la raison manifestée par le langage. Et d'abord, la parole n'est pas une condition nécessaire des êtres raisonnables, puisqu'un homme muet est toujours un homme; de plus, on a vu de très-grands philosophes se condamner au silence. Enfin, certains animaux profèrent des paroles. Et quant au chien, il a aussi son langage, quoique nous ne le comprenions pas toujours. Suivant l'occasion, il sait varier l'expression de sa voix. Ce que nous venons de prouver pour le chien, il est aisé de l'étendre aux autres animaux. D'où il suit que nous n'avons aucune raison de préférer nos perceptions à celles des bêtes, puisqu'elles sont tout aussi raisonnables que les hommes. »

Nous avons cité ce développement des deux premiers *tropes*, pour donner une idée de ce qu'il y a d'ingénieux, et aussi de ce qu'il y a souvent de sophistique, dans ces lieux communs du scepticisme ancien. Qu'il nous suffise d'indiquer les huit *tropes* qui complètent cette pre-

mière classification. Le troisième se tire de la différence des organes des êtres sensibles; le quatrième, de la diversité des circonstances; le cinquième, des positions, distances et lieux divers; le sixième est fondé sur les mélanges, c'est-à-dire sur ce que les objets ne nous sont jamais donnés dans un état d'isolement et de pureté, mais toujours compliqués d'éléments étrangers : comme, par exemple, un même corps est perçu par nous, tantôt dans l'air et tantôt dans l'eau, toujours différent suivant la différence des milieux. Le septième *trope* est tiré des quantités. Ainsi, des pailles d'argent, prises une à une, paraissent noires; réunies en grande quantité, elles paraissent blanches. Ou encore, une petite quantité de vin fortifie le corps; une grande quantité lui est préjudiciable. Le huitième *trope* est tiré de la diversité des relations; le neuvième, des rencontres rares ou fréquentes; le dixième, enfin, des institutions, mœurs, croyances et opinions.

Sextus remarque avec raison que ces dix catégories du doute peuvent aisément se ramener à huit, suivant que l'on considère celui qui juge (tropes 1, 2, 3 et 4), ce dont on juge (tropes 7 et 10) et le rapport de celui qui juge à ce dont il juge (tropes 5, 6 et 8); enfin, ces huit catégories générales viennent elles-mêmes se subordonner à une seule qui les résume et les embrasse : c'est la catégorie de la relativité, qui peut s'exprimer ainsi : *tout est relatif.*

Voilà où en était restée la science du scepticisme aux temps de Pyrrhon et de Timon; mais, depuis, d'autres sceptiques sont venus qui ont construit des catégories plus complètes et plus savantes. Sextus expose ici les *cinq tropes* des sceptiques nouveaux. Les voici : la contrariété, le progrès à l'infini, l'hypothèse, la relativité, le diallèle. Sextus entreprend de prouver que toute recherche dogmatique donne prise à ces cinq arguments. En effet, 1° cette recherche sera de l'ordre sensible ou de l'ordre intelligible. Il y aura donc toujours contrariété dans les opinions, les uns n'admettant que le sensible, les autres n'admettant que l'intelligible, d'autres n'admettant que telle partie du sensible ou de l'intelligible. 2° Cette antinomie peut-elle être résolue? Oui ou non. Si non, le scepticisme est vainqueur. Si oui, on y parviendra, soit à l'aide d'une chose sensible, soit à l'aide d'une chose intelligible. Si c'est à l'aide d'une chose sensible, celle-ci ayant besoin de s'appuyer sur une autre chose sensible, voilà le progrès à l'infini; si c'est à l'aide d'une chose intelligible, même conséquence. 3° Veut-on, pour établir une chose sensible, s'appuyer sur une chose intelligible, il faudra, pour établir cette chose intelligible, s'appuyer sur une chose sensible. Voilà le diallèle. 4° Pour échapper à cette alternative d'un progrès à l'infini ou d'un diallèle, propose-t-on de s'arrêter, soit à une chose sensible, soit à une chose intelligible, qu'on supposera certaine sans la démontrer, on fait une hypothèse. Or, le scepticisme vous arrête et vous dit : Si vous admettez tel principe par supposition, nous avons le même droit de poser le principe contraire. De plus, si ce que vous supposez est vrai, comme vous ne le démontrez pas, il est impossible de s'en assurer. Enfin, hypothèse pour hypothèse, autant valait prendre directement pour vrai ce qui était en question. 5° Le dernier de ces cinq tropes est celui de la relativité, qui a été suffisamment développé plus haut.

Vient ensuite l'exposition de deux tropes que Sextus donne comme nouveaux, mais qui ne sont que le résumé des cinq qui précèdent.

De deux choses l'une, dit-il : ou une chose est compréhensible par elle-même, ou elle est compréhensible par une autre chose. 1° Aucune chose n'est compréhensible par elle-même. En effet, il n'en est aucune sur laquelle les dogmatiques ne soient en contradiction les uns avec les autres, les uns niant tout ce qui est sensible, les autres tout ce qui est intelligible. Or, on ne peut décider entre ces adversaires, puisqu'il faudrait partir soit d'une chose sensible, soit d'une chose intelligible, c'est-à-dire supposer ce qui est en question. 2° Si aucune chose n'est compréhensible par elle-même, il en résulte qu'aucune n'est compréhensible par une autre chose, puisque celle-ci en supposerait une autre, et ainsi à l'infini.

A ces divers systèmes d'arguments dirigés contre le dogmatisme en général, Sextus ajoute une dernière série de tropes, spécialement applicables à la recherche des causes, à ce qu'il appelle l'*ætiologie*. Il fait honneur de cette série d'arguments à Ænésidème. Les voici au nombre de huit :

1° On donne pour cause ou raison d'un phénomène une chose obscure en soi, et qui n'est confirmée par aucune apparence claire. 2° Entre plusieurs causes qui expliquent également un phénomène, on en choisit une arbitrairement, à l'exclusion des autres. 3° Quand des phénomènes se produisent dans un certain ordre, on les explique par une cause qui ne rend pas raison de l'ordre de ces phénomènes. 4° On voit comment arrivent des choses qui apparaissent aux sens, et on croit par là comprendre des choses qui n'apparaissent point aux sens, tandis qu'il peut se faire qu'elles se comportent tout autrement. 5° On rend raison des choses à l'aide de certaines hypothèses qu'on fait sur les éléments dont elles sont composées, au lieu d'employer des notions communes et évidentes par elles-mêmes. 6° On n'admet que les faits qui sont d'accord avec les hypothèses qu'on a imaginées ; on supprime tout ce qui peut les contrarier. 7° On admet des causes qui sont en contradiction non-seulement avec les faits qui se montrent aux sens, mais même avec les hypothèses qu'on a imaginées. 8° Enfin, on s'appuie, pour rendre raison d'un phénomène, sur l'existence d'un autre phénomène qui a tout autant besoin que l'autre d'être expliqué.

Ces huit moyens d'attaque contre la recherche des causes épuisent l'exposition des arguments généraux du scepticisme. Avant d'entrer dans le développement des arguments particuliers que le scepticisme dirige contre les différentes parties de la philosophie dogmatique, Sextus complète la partie générale de son œuvre en expliquant les principales formules usitées dans l'école pyrrhonienne, et en distinguant cette école de toutes les autres. Voici quelques-unes de ces formules générales du scepticisme : *Pas plus ceci que cela.* — *Peut-être oui, peut-être non.* — *Je m'abstiens, je ne détermine rien.* — *Toute raison d'affirmer est contredite par une raison égale et contraire.* — Sextus a soin d'avertir qu'il ne donne pas à ces formules un sens absolu. Il faut toujours sous-entendre : *à ce qu'il semble,* et ces mots eux-mêmes, on ne les emploie que comme signes apparents et relatifs de la disposition présente. — Aussi, quelques pyrrhoniens craignant de trop affirmer en

disait : *pas plus ceci que cela*. [illegible], donnaient-ils à ce principe la forme suspensive de l'interrogation : *pourquoi ceci plutôt que cela ?* disaient-ils ; c'est pour cela qu'Énésidème définissait le scepticisme : « un nuveau par lequel, confrontant ensemble et soumettant à la critique les phénomènes et les noumènes de toute espèce, nous ne trouvons partout que désordre et stérilité. » Ainsi le scepticisme n'est pas une déduction logique ; c'est un état de l'âme, une impression, un souvenir, une sorte de souvenir, pour ainsi dire.

On conçoit maintenant que Sextus s'attache avec force, à la fin de son premier livre, à distinguer son école non-seulement des écoles d'Héraclite, de Démocrite et d'Aristippe, mais surtout de l'école de Protagoras et de l'école académique. Il peut sembler, en effet, que ces deux dernières écoles, toutes négatives, se confondent avec le scepticisme : car enfin le pyrrhonien le plus déterminé est forcé de convenir que celui qui nie toutes choses a ce point commun avec celui qui les met en doute, que ni l'un ni l'autre n'affirment rien. La différence, s'il en reste une, est sans conséquence ; elle paraît même puérile : car n'affirmer qu'une seule chose, à savoir, qu'on ne peut rien affirmer, et n'affirmer aucune chose, pas même qu'on n'en saurait affirmer aucune, c'est en termes différents la même position intellectuelle ou, pour mieux dire, la même absurdité ; puisque soutenir qu'on n'affirme rien, et que cela même on ne l'affirme pas, c'est affirmer encore malgré qu'on en ait. La seule différence est donc que dans le premier cas l'affirmation paraît au grand jour, et que dans le second on essaye de la cacher par un subterfuge.

A cette objection très-spécieuse, voici la réponse de Sextus et de toute son école : Si notre doute s'étendait à toutes choses, même aux impressions internes, aux phénomènes en tant que phénomènes, ce doute universel serait aussi absurde que l'universelle négation des académiciens, et n'en différerait pas sérieusement ; car, nous l'avouons, le même qu'une négation absolue détruit son propre ouvrage, ainsi un doute absolu, soit qu'il s'affirme, soit qu'il s'applique à soi-même comme à tout le reste, est une contradiction évidente. Mais ce doute n'est pas le nôtre ; car notre doute, nous l'affirmons. Nous l'affirmons comme un phénomène interne, au même titre et sous la même réserve que tous les phénomènes analogues. Et qu'on ne nous accuse pas de nous contredire. Nous faisons profession, il est vrai, de mettre en doute la valeur de toute affirmation comme de toute négation touchant la nature des êtres ; mais d'où vient ce doute ? Il vient du spectacle des contradictions où tombe la raison quand elle veut pénétrer jusqu'à l'impénétrable région des essences. Dans cette région, notre doute est universel. Nous n'affirmons rien, nous ne nions rien. Nous n'affirmons et nous ne nions pas même qu'on puisse rien nier ni rien affirmer ; mais notre doute s'arrête là. Il respecte les pures impressions, les phénomènes. Et la raison en est très-simple : car du moment qu'on retranche à ces impressions toute portée spéculative, toute valeur dogmatique absolue, les contradictions disparaissent, et avec elles notre doute.

On n'a donc pas le droit de confondre cette doctrine avec celle de l'Académie. Les académiciens nient absolument la possibilité de con-

prendre les choses ; nous ne la nions pas, nous en doutons. Les académiciens se contredisent grossièrement par cette négation absolue ; notre doute échappe à ce reproche. La négation des académiciens n'est fondée que sur la contradiction des opinions dogmatiques ; nous nous appuyons, nous, tout à la fois des contradictions où l'on tombe en affirmant et de celles qu'on n'évite pas en niant, pour nous réfugier, par delà l'affirmation et la négation, dans un doute spéculatif universel. Enfin, les académiciens nient les phénomènes internes comme tout le reste ; nous doutons, nous, de tout le reste ; mais nous affirmons les phénomènes internes. En vain direz-vous que nous avons ce point commun avec l'Académie, que nous excluons comme elle toute affirmation spéculative. Cela est vrai ; mais vous oubliez que nous avons aussi, avec l'ensemble des autres écoles, ce point commun, que nous excluons comme elles la négation spéculative de l'Académie. Il n'y a donc pas plus de raison pour nous confondre avec l'Académie qu'avec ses adversaires les plus déclarés. C'est le propre de notre doute en matière de spéculation de se rapprocher à la fois et de s'éloigner de l'affirmation et de la négation : de l'affirmation, parce qu'il exclut la négation ; de la négation, parce qu'il exclut l'affirmation. En deux mots, notre doctrine diffère de la doctrine académique : 1° dans la sphère de la spéculation pure, comme le doute diffère de la négation ; 2° dans celle des phénomènes internes, comme l'affirmation diffère de la négation, et, il faut bien l'ajouter, comme une affirmation conséquente avec elle-même et avec le doute spéculatif qui lui sert de limite, diffère d'une négation absolue qui ne peut s'énoncer sans se contredire.

L'exposition générale du scepticisme se termine avec le premier livre. Dans les deux suivants, Sextus prend à partie les dogmatiques sur les différents problèmes qu'embrasse la philosophie, et d'abord sur les problèmes logiques.

Pour comprendre, dans ses lignes principales comme dans ses détails compliqués et presque infinis, l'argumentation de Sextus contre les logiciens, laquelle remplit tout le second livre des *Hypotyposes*, il faut savoir que l'école pyrrhonienne, en matière de logique plus qu'en toute autre, avait surtout affaire aux stoïciens. Or, deux grandes questions étaient, pour ainsi dire, à l'ordre du jour dans l'école stoïcienne, savoir, la question du criterium de la vérité, et la question des signes. Le second livre des *Hypotyposes* est tout entier consacré à ces deux questions.

Sextus distingue trois sortes de criteriums : l'homme qui juge du vrai et du faux, la connaissance par laquelle il juge, et enfin l'impression produite par l'objet et suivant laquelle l'esprit forme son jugement. Il est impossible d'entrer dans le détail des objections qu'entasse Sextus contre ces trois formes du criterium de la vérité ; tout ce que l'école pyrrhonienne et l'école académique avaient imaginé, tout ce que ces écoles elles-mêmes avaient hérité de la sophistique et de l'école de Mégare, tout cela est enregistré et classé par Sextus avec la patience et le sang-froid d'un scrupuleux compilateur. Voici les deux objections les plus essentielles : 1° Celui qui affirme l'existence du vrai démontre son assertion ou ne la démontre pas. S'il ne la démontre pas,

elle ne mérite aucune confiance; s'il la démontre, il fait une pétition de principe. 2° Entre ceux qui soutiennent l'existence de la vérité, les uns la voient tout entière dans les choses sensibles, apparentes, phénoménales; les autres dans les choses intelligibles, obscures, invisibles; d'autres enfin reconnaissent dans ces deux ordres de choses des manifestations différentes, mais également légitimes, de la vérité absolue. Ces trois hypothèses sont également absurdes.

Première hypothèse. Les choses sensibles sont génériques ou individuelles. On prétend que celles-ci ont une existence propre et distincte; mais on est forcé d'accorder que celles-là n'existent que relativement et d'une façon purement idéale. Or, la vérité, étant absolue de son essence, ne peut se rencontrer dans les choses génériques. De plus, les sens sont incapables de saisir les genres, puisque tout ce qui est universel leur échappe. Enfin ceux qui admettent la réalité des genres sont forcés de remonter à un genre supérieur, à un genre généralissime qui comprend toutes choses dans son universalité. Or, ce genre doit être vrai ou faux, ou vrai et faux tout ensemble. S'il est vrai, tout est vrai; s'il est faux, tout est faux; s'il est vrai et faux, tout est vrai et faux. Trois alternatives également absurdes. Donc la vérité ne peut se rencontrer dans les genres. Sera-t-elle dans les individus? non; car la connaissance des choses individuelles est individuelle, par conséquent relative. Voilà donc la vérité qui cesse d'être absolue, ce qui est insoutenable.

Deuxième hypothèse. Si la vérité est dans les conceptions de l'entendement, il faudra dire qu'il n'y a rien de vrai dans les choses sensibles. De plus, ou bien l'entendement de tous les hommes sera bon juge de la vérité, ce qui est démenti par la contradiction des jugements humains, ou ce sera l'entendement de tel ou tel philosophe. Mais pourquoi celui-ci plutôt que celui-là? et pourquoi l'entendement d'un philosophe plutôt que l'entendement d'un autre homme?

Troisième hypothèse. Veut-on que la vérité soit tout ensemble dans les notions sensibles et dans les conceptions rationnelles? Mais les sens ne peuvent s'entendre avec la raison, et ni la raison, ni les sens ne s'entendent avec eux-mêmes. Il faudra, par conséquent, dire que la vérité se rencontre seulement dans certaines notions sensibles et dans certaines conceptions rationnelles. Mais comment les démêler au milieu de celles qui ne sont pas vraies? Il faut un criterium. Ce criterium sera-t-il pris dans les notions sensibles? C'est supposer le problème résolu. Dans les conceptions rationnelles? c'est encore une pétition de principe. De plus, si la vérité a besoin d'un criterium, on demandera si ce criterium est vrai ou faux. S'il est faux, on ne peut l'admettre sans absurdité; s'il est vrai, ou bien il est vrai par lui-même et sans criterium, ou bien par un autre criterium. Vrai par lui-même? c'est se contredire, puisqu'on soutient que le vrai a besoin d'un criterium. Vrai par un autre criterium? mais ce criterium en suppose un troisième, lequel en veut un quatrième, dans un progrès à l'infini. Donc, dans aucune hypothèse on ne ne peut prétendre qu'il existe une vérité.

Après avoir épuisé la question du vrai absolu et du criterium de la certitude, Sextus passe à la question des signes, qui embrasse, comme nous l'avons expliqué, la question de la démonstration et la dialecti-

que tout entière. Ici encore, ne pouvant rapporter tous les arguments de Sextus, qui d'ailleurs s'adressent le plus souvent à la logique stoïcienne, et qu'il serait impossible de faire comprendre sans elle, nous nous bornerons à en donner un échantillon.

1°. Si les signes avaient par eux-mêmes une valeur propre et absolue, toutes les intelligences les interpréteraient de même façon dans les mêmes circonstances. Or, quel est entre les signes celui qui satisfait à cette condition? Le langage? On ne cesse de disputer sur les mots. La définition? Il n'y a pas deux philosophes d'accord sur celle de l'homme. La démonstration? elle est au service des causes les plus opposées. L'induction? mais voici Erasistrate et Hiérophile qui ne peuvent s'entendre sur les symptômes de la maladie et de la mort. Tel navigateur redoute la tempête à l'aspect des signes qui, pour un autre, présagent la sérénité. Ainsi donc, les signes ne sont que des apparences changeantes et fugitives, destituées de tout caractère absolu.

2°. Le signe et la chose signifiée sont deux termes corrélatifs; ils ne peuvent donc être pensés l'un sans l'autre. Mais si la chose signifiée est pensée en même temps que le signe, elle n'a plus besoin du signe pour être connue : le signe cesse donc d'être lui-même. Ceci s'applique au rapport des prémisses à la conséquence. Ces deux choses sont corrélatives, par suite, simultanées dans la pensée; et, partant, la conséquence ne dérive plus des prémisses, et les prémisses ne conduisent plus à la conséquence.

3°. A celui qui constate l'existence des signes et de la démonstration, on ne peut la prouver que par des signes et des démonstrations. Chaque preuve est donc une pétition de principe.

Sextus, comme s'il sentait la faiblesse de plusieurs de ces arguments, termine ce second livre en remarquant que si on essaye de le réfuter sur tel ou tel point, on fortifiera le scepticisme plutôt que de l'affaiblir. Introduire, en effet, de nouveaux éléments de discussion, c'est compliquer une discussion déjà très-confuse, et en rendre impossible le dénoûment.

La question logique est épuisée. Sextus consacre son troisième et dernier livre à combattre successivement le dogmatisme sur le terrain de la physique et sur le terrain de la morale.

La science que Sextus appelle physique ou physiologie, en se conformant au langage de toutes les écoles de son temps, c'est, à peu de chose près, l'ontologie des âges modernes, savoir, la science des premiers principes et des premières causes. Dieu et la Providence, l'âme et la matière dans leurs lois éternelles, tels sont les objets qui la constituent. Sextus après avoir distingué, avec les stoïciens, deux sortes de causes et de principes : les principes matériels et passifs, d'une part, et de l'autre les principes efficients et actifs, commence par ceux-ci, comme étant les plus élevés, et parmi eux il considère d'abord le premier de tous, savoir, Dieu. Mais, avant d'entamer cette controverse, Sextus déclare que les pyrrhoniens ne professent, touchant la Divinité, qu'un scepticisme spéculatif; dans la pratique, ils sont croyants comme le reste des hommes. « Fidèles aux croyances de la vie commune, dit-il, nous reconnaissons l'existence des dieux;

honorons et nous admettons leur providence. » Cette réserve
ttes argumente ainsi : « Comprendre un objet, c'est, d'abord,
dre son essence ; savoir, par exemple, s'il est incorporel ou
; puis comprendre sa forme, c'est-à-dire ses attributs ; enfin,
Or, si vous interrogez les écoles dogmatiques sur l'essence
imite, sur ses attributs, sur le lieu qu'elle occupe, vous n'ob-
e des réponses contradictoires : première raison de suspendre
ment.
us, quand les dogmatistes nous disent : « Concevez quelque
incorruptible et d'heureux, » nous avons le droit de leur de-
comment, ne comprenant pas l'incompréhensible essence de
ls peuvent lui assigner tel ou tel attribut, par exemple la
puis, en quoi consiste la félicité ? consiste-t-elle dans une ac-
faite, comme le pensent les stoïciens, ou dans une parfaite
, comme l'assurent les épicuriens ? Question insoluble.
sons maintenant que Dieu soit compréhensible à la raison,
ésulte pas que Dieu existe. Pour avoir le droit d'affirmer son
e, il faudrait pouvoir la démontrer. Or, cela est impossible ;
deux choses l'une : ou bien on prouverait Dieu par une chose
, ou bien on le prouverait par une chose obscure. Par une
idente, il s'ensuivrait alors que l'existence de Dieu serait elle-
ne chose évidente, puisque la conclusion est relative au prin-
que, si le principe est évident, la conclusion, qui est comprise
e temps que le principe, doit être également évidente. Prouvez-
eu par une chose obscure, cette preuve en demande une se-
et celle-ci une troisième, et ainsi à l'infini.
s termine ce chapitre sur Dieu par un dernier argument :
qui admet un Dieu, de trois choses l'une : ou il pense que la
nce de Dieu s'étend à toutes choses, ou qu'elle s'étend seule-
quelques-unes, ou, enfin, il n'admet pas de providence. Or,
ovidence de Dieu s'étendait à toutes choses, il n'y aurait dans
le ni mal, ni vice, ni imperfection. Dira-t-on qu'elle s'applique
s à certaines choses ? Je demande pourquoi à celles-ci plutôt
les-là. Je demande, en outre, si Dieu peut et veut pourvoir à
hoses, ou bien s'il veut et ne peut pas, ou bien s'il peut et ne
s, ou, enfin, s'il ne veut ni ne peut y pourvoir. Dans le pre-
s, Dieu pourvoirait à toutes choses, contre l'hypothèse ; dans
d cas, Dieu est impuissant ; dans le troisième, il est envieux ;
quatrième, enfin, il est à la fois envieux et impuissant.
onc, il faut dire que Dieu ne s'occupe nullement de l'univers.
ors, comment saurons-nous s'il existe, puisque d'une part,
pouvons saisir son essence, et que, de l'autre, nous ne pou-
isir son action ? Concluons, dit Sextus, que ceux qui affirment
quelque chose d'absolu ne peuvent éviter l'impiété. »
suffit pas, pour avoir renversé la science physique, d'avoir
l'impossibilité de remonter à une cause première. Sextus, gé-
nt le problème, prétend prouver que toute recherche sur les
, même secondaires, est impuissante ; bien plus, que la notion
le cause est contradictoire et n'a aucun fondement dans l'esprit
. Mais, fidèle à sa méthode, il commence par déclarer qu'il

paraît extrêmement probable qu'il y a des causes. En effet, 1° co
ment expliquer autrement la génération et la corruption, le mou
ment et le repos ? 2° Supposez que ces phénomènes soient purem
illusoires, comment expliquer que les choses nous paraissent ai
et non pas autrement? 3° De plus, s'il n'y avait pas de causes, to
choses viendraient de toutes choses, au hasard, et il n'y aurait
de raison pour que les propriétés de tel objet n'appartinssent p
un objet différent. 4° Enfin, celui qui nie l'existence d'une cause
d'une raison des choses, nie cela sans raison et sans cause, et alor
négation est vaine ; ou bien s'il a quelque raison, quelque cause
penser ainsi, il confesse qu'il y a des causes.

Sextus consacre ensuite trois chapitres étendus à prouver l'
possibilité des causes. Voici ses principaux arguments, tels qu'il l
repris et développés dans son livre spécial contre les physiciens :

1°. Ceux qui soutiennent l'existence des causes sont obligés d'
cepter l'une de ces quatre alternatives : le corporel, cause du co
rel ; l'incorporel, cause de l'incorporel ; le corporel, cause de l'in
porel ; l'incorporel, cause du corporel : or, ces quatre hypothèses
également absurdes.

Première et deuxième hypothèses. Si A était cause de B, il
produirait, ou en demeurant en soi, ou en s'unissant à C. Or,
demeurait en soi, il ne produirait rien qui différât de soi-mê
Car supposez qu'une unité A pût causer une dualité AB, chacun
éléments de cette dualité causerait une dualité nouvelle, et ain
l'infini. Si, au contraire, A produisait B en s'unissant à C, a
l'union de C avec l'un quelconque des deux autres termes en pou
produire un quatrième, puis un cinquième, et ainsi encor
l'infini.

Preuve spéciale contre la deuxième hypothèse. L'incorporel est
tangible : il ne peut donc agir ni pâtir en aucune façon.

Troisième et quatrième hypothèses. Ni le corporel ne peut ê
cause de l'incorporel, ni l'incorporel du corporel : car le corpo
n'est pas contenu dans la nature de l'incorporel, et réciproquemen
ou bien, si l'un est contenu dans l'autre, il n'est donc pas pro
par lui, puisqu'il existe déjà : donc aucune cause n'est possible.

2°. Ces deux termes, la cause et l'effet, sont tous deux en mou
ment ou tous deux en repos ; ou bien l'un est en mouvement, l'au
en repos. Si la cause et l'effet sont tous deux, soit en mouveme
soit en repos, l'un des deux termes n'est pas plus cause que l'au
Car, supposez que celui-ci soit cause en tant qu'il est en mouveme
ou en tant qu'il est en repos, celui-là sera cause au même titre.
les deux termes sont, l'un en mouvement, l'autre en repos, auc
ne peut être cause, car une cause ne produit que ce qui est conte
dans sa nature : donc, dans le premier cas, l'homogénéité de la cause
de l'effet ; dans le second cas, l'hétérogénéité des deux termes dét
la possibilité de leur rapport.

3°. La cause ne peut être contemporaine de l'effet : car, puis
ces deux objets coexistent, celui-ci n'est pas plus cause que celui-
tous deux possédant également l'existence. De plus, la cause ne
être antérieure à l'effet, car une cause sans effet cesse d'êt

n effet suppose une cause qui coexiste avec lui ; deux
élatifs ne pouvant être l'un sans l'autre, ni, par consé-
avant l'autre.
cause ne saurait être postérieure à l'effet, car, autre-
aurait un effet sans cause : donc il n'y a ni cause ni
es.
cause produit son effet par sa seule vertu, ou elle a besoin
re passive qui concoure à son action. Dans le premier cas,
toujours produire son effet, puisqu'elle est toujours elle-
e perd rien de sa vertu, ce qui est contraire à l'expé-
le second cas, puisque l'agent ne peut rien produire sans
le patient est aussi bien cause que l'agent, puisqu'il n'y a
ent sans patient que de patient sans agent : donc il n'existe
se.
se a plusieurs puissances ou une seule. Si elle a une seule
elle doit toujours produire le même effet, ce qui est con-
xperience. Si elle a plusieurs puissances, elle doit toujours
er toutes dans son action, ce qui est également contredit
ence : donc il n'y a pas de cause.
agent est séparé du patient, ou il n'en est pas séparé. Si
e patient sont séparés, l'action de l'un est impossible en
l'autre. S'ils ne sont pas séparés, cette action s'opérera
et : or, l'action par le contact est sujette à d'insolubles dif-
ac il n'y a pas de cause.
, la cause est relative à l'effet ; or, les choses relatives
s'idéalement : donc il n'y a en réalité aucune cause.
ntation pyrrhonienne contre les principes actifs et effi-
épuisée, Sextus passe aux principes passifs et matériels.
er motif de doute se tire de la diversité et de la contradic-
stèmes imaginés par les philosophes sur la matière des
se place une énumération des systèmes de Pherécyde,
naximandre, Anaximène, Diogène d'Apollonie, Hippase de
Xénophane, Œnopide, Hippon de Rhégium, Onomacrite,
Aristote, Démocrite, Epicure, Anaxagoras, Diodore Cro-
lide de Pont, Asclépiade de Bithynie, Pythagore, Straton
autres. Nous pourrions, dit Sextus, réfuter successivement
es systèmes ; mais il vaut mieux réduire la discussion à
qui embrassent tout le reste : c'est que les éléments des
qu'on les suppose corporels, soit qu'on les suppose incor-
t également incompréhensibles.
le-t-on un corps ? C'est, dit-on, ce qui a les trois dimen-
tendue et la résistance. Or, toutes ces notions sont contra-
considérons d'abord l'étendue avec ses trois dimensions.
limitée se compose de surfaces, les surfaces se composent
Or, qu'est-ce que des lignes et des surfaces ? Existent-elles
seulement autour des corps, comme limites ? La première
évidemment absurde. Si on admet la seconde, il en ré-
s et les surfaces ne peuvent pas être les éléments
étendue, puisque les composants doivent pré-
ira-t-on maintenant que les lignes et les sur-

40.

faces sont des corps? mais ces limites alors supposeront ell
d'autres limites, et ainsi à l'infini. Concluons que les limite
sont choses incompréhensibles et contradictoires. Quant à la
si on peut la concevoir, ce sera à l'aide du contact. Or, le c
impossible. En effet, deux corps se touchent par toutes le
ou seulement par quelques-unes. Par toutes leurs parties, c
demment absurde. Direz-vous que c'est par quelques-unes
ties étant elles-mêmes des corps, je demande si elles se to
toutes leurs parties, ou seulement par quelques-unes, et ain
sans que le contact puisse jamais être déterminé. Ainsi
résistance, ni les dimensions des corps ne peuvent être co
contradiction; d'où il suit que les éléments des choses ne pe
corporels.

La question est de savoir s'ils peuvent être incorporels.
si les corps sont incompréhensibles, l'incorporel n'étant que
tion du corporel, il s'ensuit que l'incorporel lui-même est in
hensible. De plus, l'incorporel ne peut être connu par les sens
les raisons que nous avons déjà fait valoir en développant les d
de l'ἐπογή. Par conséquent, il ne peut pas, non plus, être co
l'entendement, puisque, suivant les stoïciens, l'entendement ne
rien sans s'appuyer sur les perceptions des sens.

Sextus, après avoir prouvé par ces arguments et par b
d'autres, l'impossibilité des éléments composants des choses,
la considération des composés; et, comme la formation des c
suppose le mouvement, qui lui-même suppose l'espace et le t
traite successivement des mélanges ou composés en général,
vement et de ses différentes espèces, de l'espace et du lieu, du
du nombre, etc. Nous nous contenterons de rapporter les di
qu'il élève contre les dogmatistes touchant le temps.

Le temps, suivant les dogmatistes, ne peut subsister si
le mouvement; or, nous avons prouvé que le mouvement
possible; donc le temps est également impossible. — De p
temps est fini ou infini. S'il est fini, il a commencé et il fini
conséquent, il y a eu un temps où il n'y avait pas de temps
y aura un temps où il n'y aura pas de temps, ce qui est co
traire. Si le temps est infini, le temps se composant du passé,
sent et du futur, se demande si le passé et le futur existent
S'ils n'existent pas, il est clair que le temps présent est
qu'avec eux, le temps passé est fini. Si l'on dit que le pa
futur existent, alors il faudra dire qu'ils sont ressentis, ce qui
serait absurde. Donc le temps n'est ni fini, ni infini. — Le temps est
ou indivisible. Il n'est pas indivisible, puisqu'on le divise en
présent, le futur. Il n'est pas non plus divisible: en effet, tou
est divisible pour celui de même que l'
parties. Or, le présent ne pe
autrement, il serait passé et f
suivent servir à mesurer le
dans le temps n'est ni d'un
présent ni futur. Le passé
n'existe pas davan

t pas indivisible, car les choses qui changent, changent
nt, et elles ne changent pas dans un temps indivisible. —
livisible, car les parties du temps présent ne peuvent
en même temps : les unes, en effet, seraient passées, les
, ce qui est absurde. — Enfin, le temps est engendré et
il n'est pas engendré et il est incorruptible. La seconde
fausse, puisque certaines parties du temps ne sont plus et
es ne sont pas encore. Examinons la première hypothèse.
naît, naît de quelque chose. Une chose qui se corrompt
n quelque chose. Or, le temps futur et le temps passé
n'-êtres. Donc il est impossible que de l'un vienne
e. et que quelque chose en se corrompant devienne l'au-
tout ce qui est fait est fait dans un temps. Or, si le temps
t fait dans un temps : il faut donc dire qu'il est fait dans
qui est absurde, ou qu'il est fait dans un autre, ce qui
ns absurde, puisque le présent ne peut être fait dans le
tur dans le passé, et ainsi de suite. Donc le temps n'est
t incorruptible, ni corruptible et non engendré. Donc, en-
n'est rien.

nouvelle série d'arguments dirigés contre le nombre,
il que toute science physique est impossible, et il consacre
ouvrage à prouver l'impossibilité de la science morale.

a un double objet, un objet spéculatif, c'est la détermi-
verain bien; un objet pratique, c'est l'art de bien vivre.
rgument contre la possibilité d'une détermination abso-
ain bien, c'est la diversité et la contradiction des systèmes
xtus passe en revue et oppose les unes aux autres les
atéticiennes, épicuriennes, stoïciennes, etc. Les péripa-
-il, distinguent trois sortes de biens : ceux de l'âme,
ertus; ceux du corps, comme la santé; ceux qui
s de nous, comme la richesse. Les stoïciens distinguent
is sortes de biens; mais ils ne reconnaissent pas les biens
es biens extérieurs. Certains philosophes ont embrassé la
ne le souverain bien; d'autres l'ont mise au rang des

ier argument Sextus en ajoute quelques autres, dont le
est celui-ci : Le bien est le désir ou la chose désirée. Or,
pas le désir, car alors le désir nous suffirait. De plus, le
chose pénible. Le bien est-il la chose désirée? Pas da-
effet, le bien que l'on désire est au dehors de nous ou en
st au dehors, il excitera en nous une disposition agréable
énible, ce ne sera plus un bien. Agréable, il ne sera pas
lui-même, mais par son effet : donc le bien que nous
pas hors de nous. S'il est en nous, il sera dans le corps
. Dans le corps, il ne sera pas connu. Dans l'âme, alors
ir que le bien n'existe [illegible] absolument en soi, mais seule-
[illegible] qui le goûtent [illegible] à savoir si l'âme elle-même
[illegible] si l'on peut [illegible] ce qu'elle est. De là, une

manière absolue un

art de bien vivre. D'abord, s'il n'y a pas de bien absolu, cel vient de le prouver, il ne peut y avoir d'art de bien vivre. — I les écoles philosophiques ne sont pas plus d'accord sur l'art vivre que sur tout le reste. — En outre, admettons que tou cordent à reconnaître cette célèbre prudence qui constitue, sui stoïciens, l'art de vivre. Je leur dirai : La prudence est une ve le sage seul possède la vertu. Donc les stoïciens, qui ne sont sages, ne possèdent pas la prudence, ni, par conséquent, l'art d Enfin, s'il y a un art de vivre, il se révèle par la nature ou p seignement. Il ne se révèle pas par la nature, car alors tous les vivraient bien. Dira-t-on qu'il s'apprend par l'enseignemen alors on soulève une question nouvelle, celle de savoir si l'en ment est chose possible. Ainsi, la science morale, comme la physique, comme la science logique, comme toute science que est condamnée à des contradictions insolubles ; d'où il suit que sagesse, c'est de s'abstenir de toute affirmation ; et le seul b c'est la paix qui résulte de cette abstention universelle.

Après avoir fait l'inventaire fidèle de cet immense répert arguments du scepticisme, il nous reste à déterminer la part vient à Sextus Empiricus dans son propre ouvrage. Selon nou part se réduit à peu de chose. Sextus est un compilateur, rien Sa patience infatigable, sa mémoire vaste et sûre lui tiennent tout autre mérite. Venu le dernier dans son école, il a mis à p les réunissant (on pourrait dire plus d'une fois en les amalgam travaux de ses devanciers, et il est arrivé que ses livres sur le cisme, riches de la substance des autres, les ont fait oublier en plaçant. Presque tous les historiens de la philosophie inclinent moins à faire honneur à Sextus de l'esprit qu'il n'a pas et qu'il e un peu partout. On ne dit rien de Ménodote, d'Agrippa, pres d'Ænésidème ; mais Sextus, qui les a copiés, a une place à part, quefois est l'objet d'éloges que sa modestie eût assurément répudié a jugé Sextus avec une certaine faveur ; on lui pardonne cette c sance pour un des siens. Tennemann et M. Cousin sont plus parce qu'il sont plus sévères ; et ils ne le sont pas assez, à b près. Mais un historien contemporain, Degérando, n'a gardé mesure. Aux yeux de ce juge prévenu, Sextus est un critique mier ordre ; un homme extraordinaire. C'est le Bayle de l'an c'est Lucien, mais Lucien sérieux, armé de logique et d'éruc semble que cet enthousiasme, un peu factice, se fût refroidi à ture assidue de Sextus. On eût infailliblement remarqué que so tion est quelquefois très-contestable, et que la médiocrité de sc ne l'est jamais.

Des deux ouvrages que nous avons de Sextus, le second, c est dirigé contre les savants et les philosophes, n'est guère qu pétition diffuse des *Hypotyposes*. Dans cette seconde composition, monotone, sans caractère et presque sans but, tantôt comm tantôt abrégé, il arrive même à Sextus, fatigué sans doute d lopper ou de raccourcir son premier ouvrage, de se mettre pl et simplement à le copier. Au fond, sauf un assez grand nomb dications historiques, il n'y ajoute absolument rien de nouvea

mme, les *Hypotyposes pyrrhoniennes* sont le meilleur et pres-
eul ouvrage de Sextus ; c'est là qu'on peut le mieux saisir le
e de son talent. Le premier livre, où le scepticisme est défini
é nettement de tout autre système, a pour objet propre l'expo-
s *lieux* ou *tropes* de l'école pyrrhonienne. Or, on sait que les
es, ou mots de suspension, sont de Pyrrhon. Les *cinq* et les
viennent à Agrippa, et les *huit* à Énésidème. Que reste-t-il à
our l'invention ? absolument rien. Nous jugerons tout à l'heure
en œuvre. Le second livre traite deux ordres de questions,
e criterium et de l'existence du vrai, celle du signe et de la
raison. Si l'on fait deux parts dans ce livre, l'une qui revient
académique, l'autre qu'on ne peut contester à Énésidème,
Sextus sera bien petite en vérité. Ajouter qu'il reste à dé-
s droits des absents, nous voulons dire ceux de Phavorinus,
Zeuxis, ceux enfin d'Agrippa et de Ménodote, dont les ou-
e sont fondus dans celui de Sextus, du propre aveu de celui-ci.
er livre traite de Dieu, des causes, de la matière, du mouve-
t de la plupart des questions métaphysiques et morales. Or, il
ain que la controverse sur l'existence de Dieu appartient à
cadémique, surtout à Carnéade. L'argumentation contre les
evient de droit à Énésidème. Les objections relatives au mou-
remontent à l'école d'Élée, aux mégariens et aux sophistes.
utile de pousser plus loin cette espèce d'inventaire de la for-
losophique de Sextus. Nous en avons dit assez pour établir que
leur ouvrage, celui qu'il a copié ou imité partout ailleurs, est
pilation d'un bout à l'autre. Au surplus, ceux qui revendique-
our Sextus le mérite de l'originalité, y tiendraient plus que lui-
Cet homme sincère en fait si bon marché qu'on a peine à le
lire parlant en son propre nom. C'est toujours son école et
a personne qu'il met en avant : [illegible], dit-il, [illegible],
, si [illegible], et ceux [illegible], et ceux [illegible]. Il est clair que
nodeste d'historien et de collecteur suffit parfaitement à son
).

a pourtant de certaines choses dans les ouvrages de Sextus
it bien lui imputer, nous parlons des contradictions grossières,
ivoques et des subtilités ridicules qui y abondent. Car de deux
l'une : ou bien il en est l'auteur, et partant il en est respon-
ou bien il les enregistre les yeux fermés, et alors il abdique tout
rôle d'un esprit original et indépendant. C'est la triste fortune
pilateurs, qui prennent de tous côtés le bien comme le mal,
ndre du mal sans avoir leur part du bien.

s avons jugé Sextus comme philosophe et comme critique.
on que c'est surtout un érudit ? Mais d'abord, qu'est-ce que l'é-
sans la critique qui l'éclaire et la féconde ? Et puis ne faut-il
attire beaucoup, même de cette érudition stérile dont on veut
titre à Sextus ? En réalité, il ne connaît bien que deux écoles
ienne, l'école stoïcienne et l'école académique ; et nous avouons
r ces trois parties de l'histoire de la philosophie, ses livres sont
grand prix. Mais il faut ajouter qu'il connaît à peine Platon, et
tout à fait étranger aux écrits d'Aristote. Un homme qui aurait

lu et médité le premier livre de la *Métaphysique* eût-il exposé à la façon de Sextus les opinions des philosophes grecs sur les principes matériels de l'univers? De Phérécyde et Thalès il va à Onomacrite, revient à Empédocle, puis court à Aristote pour remonter à Démocrite et à Anaxagore, descendre à Diodore Cronus, et finir par les pythagoriciens? Qu'est-ce qu'un tel chaos? est-ce de l'histoire? est-ce de la critique? est-ce de l'érudition?

Nous ne dirons qu'un mot du style de Sextus : on en a vanté la clarté ; et il est vrai que Sextus, excepté en certaines rencontres où il a bien l'air de rapporter des opinions qu'il ne comprend pas, est généralement fort clair ; mais au lieu de cette clarté supérieure qui naît de la force et de l'enchaînement des pensées, il n'a guère que la stérile clarté que le style emprunte d'ordinaire à la pauvreté d'un esprit diffus. En général, tel esprit, tel style. L'esprit de Sextus est celui d'un compilateur, et son style est digne de son esprit. Du reste, il serait de l'injustice à lui contester les qualités estimables d'un commentateur studieux. Sa mémoire est exercée et sûre. Aucun soin ne lui coûte pour débrouiller et classer les matières. Il distingue, divise, résume. De peur que le fil de sa laborieuse exposition ne vienne à échapper, il prend la peine de le montrer sans cesse, sauf les redites rares, il est vrai, où lui-même l'a perdu.

Terminons en indiquant les traductions et éditions de notre auteur. Henri Estienne donna la traduction latine des *Hypotyposes pyrrhoniennes* en 1562, in-8°, et Gentien Hervet, celle des livres *Contre les Mathématiciens et les Philosophes*, en 1569, à Anvers ; en 1601, à Paris, in-f°. Le texte grec ne parut qu'en 1621, Paris et Genève, in-f°, avec la traduction latine indiquée ci-dessus. Il n'y a dans cette édition que dix livres contre les mathématiciens et les philosophes : c'est que le septième et le huitième ont été réunis. La deuxième édition du texte est du célèbre Fabricius, in-f°, Leipzig, 1718, avec la version latine de Henri Estienne et de Gentianus Hervetus, revue par l'éditeur. Les *Hypotyposes pyrrhoniennes* ont été traduites en français sous le titre : *Les Hipotiposes ou institutions pirroniennes de Sextus Empiricus, en trois livres, traduites du grec, avec des notes qui expliquent le texte en plusieurs endroits*, in-12, 1721, sans indication de lieu (probablement Amsterdam). L'auteur anonyme est Huart, maître de mathématiques, homme instruit, mais dont la critique laisse beaucoup à désirer. — Une édition nouvelle de Sextus a été commencée à Halle en 1696, petit in-4°, par Mund, avec un commentaire; elle n'a pas été terminée. — Consultez, sur Sextus Empiricus et ses ouvrages, Bayle, *Dict. crit.*, art. *Pyrrhon.* — J.-V. Le Clerc, *Biographie universelle*, art. *Sextus.* — On peut lire aussi le mémoire sur Ænésidème c. VIII, p. 200 et suiv., par l'auteur du présent article. EM. S.

SEXTUS (Quintus), de Chéronée, philosophe stoïcien, petit-fils de Plutarque et un des maîtres de Marc Aurèle, qui parle de lui dans ses *Pensées* avec un profond sentiment de respect et de reconnaissance. Quelques-uns lui attribuent les *Dissertations antisceptiques*, qui, dans certaines éditions, sont imprimées à la suite des œuvres de Sextus Empiricus et que Fabricius a publiées dans la *Bibliothèque grecque*

(t. XII, p. 617 et suiv.); mais il est très-douteux que ces écrits soient de lui. — On peut consulter sur ce philosophe, outre les *Pensées* de Marc Aurèle (liv. I, c. 9), Philostrate, *Vies des sophistes*, liv. II, c. 1, et Suidas, aux mots *Sextus* et *Marc*. X.

SHAFTESBURY (Ant. Ashley Cooper comte de), philosophe anglais, né à Londres en 1671, mort en 1713, était le petit-fils du célèbre chancelier Shaftesbury, l'un des grands esprits de l'Angleterre, qui le fit élever sous ses yeux, et avec les conseils de Locke. Après avoir montré dans ses études classiques une étonnante précocité, il voyagea sur le continent et séjourna plusieurs années en Italie, où il puisa le goût des arts, et en Hollande, où il se lia avec les libres penseurs de ce pays, surtout avec Bayle et Leclerc. La disgrâce de son grand-père lui avait, sous Jacques II, fermé la carrière politique : la révolution de 1688 la lui ouvrit; il siégea quelque temps à la chambre des communes, et entra à la chambre des lords après la mort de son père; il fut même sollicité par Guillaume III d'accepter une place dans le cabinet; mais le mauvais état de sa santé le força bientôt de renoncer aux affaires, et il consacra ses loisirs aux lettres et à la philosophie.

Il avait, dès l'âge de vingt ans, rédigé des *Recherches sur la vertu*, qu'il ne destinait pas à la publicité : Toland les publia en son absence, et, bien que ce ne fût encore qu'une ébauche imparfaite, cet opuscule commença à le faire connaître avantageusement. Il le revit et le compléta depuis. En 1708, à l'occasion de troubles excités en Angleterre par quelques-uns des *trembleurs des Cévennes*, réfugiés dans ce pays, il écrivit une *Lettre sur l'enthousiasme*, satire ingénieuse où il tourne au ridicule les excès de ces fanatiques dont le gouvernement anglais commençait à s'inquiéter, et par là même il en détruisait tout le danger. En 1709 il publia *les Moralistes*, dialogue qu'il intitula lui-même *Rhapsodie philosophique*, à cause de la diversité des sujets qui y sont traités; peu de mois après parut *le Sens commun*, *essai sur la liberté d'esprit et sur l'usage de la raison et de l'enjouement*, et enfin le *Soliloque* ou *Avis à un auteur* (1710). Dans ses dernières années il s'occupa de réunir et de reviser ses divers écrits : une première édition parut en 1711 sous le titre de *Characteristicks of men, manners, opinions and times* (*Les hommes, les mœurs, les opinions et les époques*); il en préparait une deuxième, plus complète et plus soignée, lorsqu'il mourut prématurément; néanmoins elle fut publiée l'année même de sa mort (1713). Ses *Œuvres*, déjà traduites séparément pour la plupart, ont été réunies dans une traduction française complète, qui porte aussi le titre de *Characteristiques* (3 vol. in-8°, Genève, 1769).

Shaftesbury est, en philosophie, un amateur éclairé plutôt qu'un philosophe de profession. Ses opinions, répandues dans divers opuscules qui, pour la plupart, lui étaient inspirés par les circonstances, et dans lesquels il donne beaucoup à la forme littéraire, n'ont rien de la rigueur de l'École. Toutefois ces opinions ont leur importance dans l'histoire de la philosophie. On peut les réduire à un petit nombre de points.

Pour ce qui est de la méthode, Shaftesbury regarde *le ridicule*

comme *la pierre de touche de la vérité :* il soutient qu'il y a certaines erreurs, surtout en morale et en religion, qu'il suffit d'attaquer avec l'arme du ridicule au lieu de déployer pour les combattre l'appareil du raisonnement. Il avait déjà fait l'application de cette théorie dans sa *Lettre sur l'enthousiasme;* il l'érigea en système dans *le Sens commun,* et la confirma dans son dernier écrit, *le Soliloque :* « Les doctrines qui ne peuvent pas soutenir cette épreuve, dit-il, ressemblent à un bon mot, qui ne paraît plus qu'un trait de faux bel esprit lorsqu'il est soumis à l'analyse, qui en détruit le charme. » — « Ce qui est ridicule, dit-il encore, ne peut tenir contre la raison. » — « Cela serait vrai, répond Leibnitz, si les hommes aimaient mieux à raisonner qu'à rire. » Toutefois, on ne peut contester que le procédé indiqué par Shaftesbury n'ait une grande utilité quand il est appliqué à propos. Socrate et Platon en avaient déjà fait le plus heureux emploi; les philosophes écossais n'ont réfuté que par un appel au *Sens commun* les paradoxes de Berkeley et d'Hume, qui, en élevant des doutes sur les vérités premières, se mettaient en contradiction avec le genre humain.

En métaphysique et en théodicée, Shaftesbury enseigne qu'il existe un ordre universel réglé par la Providence, où tout a sa place marquée, où tout tend à sa fin, où, par conséquent, *tout est bien;* c'est la première apparition chez les modernes de cet optimisme qui a été développé bientôt après par Bolingbroke, puis mis en beaux vers par Pope, et qui, à la même époque, était réduit en système par Leibnitz. C'est surtout dans son livre des *Moralistes* que sont exposées les idées de Shaftesbury sur cet important sujet.

En morale, il établit que l'homme possède en lui un *sens réfléchi,* un *sens moral,* qui lui fait trouver dans certaines qualités de ses semblables, dans certaines actions, dans certaines affections un objet d'amour et de haine : ce qui obtient ainsi l'approbation et l'amour constitue la *vertu* et le *mérite.* Tel est le sujet de son *Essai sur le mérite et la vertu,* ouvrage dont Diderot a reproduit la doctrine dans un écrit qui porte le même titre. L'auteur se trouve, par là, conduit à établir une morale entièrement désintéressée, supérieure à toute crainte comme à toute espérance, morale indépendante de toute religion, et qui, ne s'appuyant pas sur l'attente d'une autre vie, doit avoir tout autant de valeur pour l'athée que pour le croyant.

En religion, il combat l'athéisme; mais il s'arrête là, et, tout en s'entourant d'une grande circonspection, tout en protestant de son respect pour la religion révélée, il s'en tient au pur déisme; en même temps il recommande, en fait de religion, une tolérance, une impartialité que ses adversaires ont taxée de complète indifférence. Aussi Voltaire le met-il ouvertement au nombre des incrédules et le proclame-t-il un des plus hardis philosophes de l'Angleterre.

Shaftesbury peut être considéré comme faisant la transition de la philosophie tout empirique de Hobbes et de Locke à la doctrine plus idéaliste et plus morale des écossais. Il a ouvert la voie à ces derniers, non-seulement en faisant appel au sens commun et en refusant de combattre par le raisonnement ce qui est absurde, mais en admettant un *sens moral,* en reconnaissant le caractère essentiellement désintéressé de la vertu.

Leibnitz, qui avait correspondu avec Shaftesbury dans les dernières années de la vie de ce dernier, a consacré une assez grande place à l'examen de ses doctrines philosophiques (*Jugement des œuvres de Shaftesbury*, t. III de l'édition de Dutens). M. Taberand, dans son *Histoire critique du philosophisme anglais* (t. II, p. 163-248), a exposé tout au long les opinions de Shaftesbury et les a combattues du point de vue chrétien. Enfin, M. Mackintosh a résumé et apprécié en quelques pages sa vie, ses écrits et ses doctrines dans son *Histoire de la philosophie morale* (p. 145-156 de la traduction de M. Poret).

M.-N. B.

SIGNES. Un signe, quand on prend ce mot dans son acception la plus étendue, est un fait présent, sensible, qui nous en représente un autre absent, éloigné ou inaccessible à nos sens. D'après cette définition, tous les phénomènes de la nature et toutes les œuvres des hommes peuvent être considérés comme des signes. Aussi dit-on que l'éclair est le signe de l'orage; que la respiration est le signe de la vie; que telle œuvre d'art, telle institution, telle production littéraire, est un signe de grandeur ou de dépérissement, de progrès ou de décadence dans les esprits. Alors les rapports du signe et de la chose signifiée sont entièrement les mêmes que ceux de l'induction et de la causalité : car c'est à l'effet qu'on reconnaît la cause; c'est à cause de l'ordre constant que nous supposons dans la nature, qu'un phénomène venant frapper nos yeux, il nous est permis de dire quel est celui qui le suivra. Mais ce sens général doit être complétement écarté du sujet que nous traitons; autrement la question des signes n'embrasserait pas moins que la métaphysique et les sciences naturelles. Sous le nom de signes nous entendons simplement, et tous les philosophes entendent avec nous, les moyens dont l'homme se sert pour communiquer avec ses semblables et pour s'entretenir avec lui-même, c'est-à-dire pour arrêter et développer sa propre pensée. En effet, il y a longtemps qu'on l'a remarqué, la pensée est un discours intérieur; et ce discours doit être composé de la même manière et soumis aux mêmes considérations que ceux que nous faisons entendre par la voix.

Les signes d'une même espèce, produits par les mêmes moyens et coordonnés entre eux d'après certains rapports, forment ce qu'on appelle un *langage*. On distingue quatre sortes de langages : le langage d'action, qui comprend les gestes, le jeu de la physionomie, les attitudes et les mouvements du corps; le langage des sons inarticulés, qui se compose des cris et des différentes inflexions ou modulations de la voix; celui des sons articulés ou la parole; enfin l'écriture. On réunit ordinairement les deux premiers sous le nom de signes *naturels*, et les deux derniers sous celui de signes *artificiels*; mais nous repoussons cette division, parce qu'elle suppose déjà résolu le problème le plus difficile que nous aurons à examiner; un problème qui a exercé de tout temps l'érudition des savants et les méditations des philosophes, à savoir : si les langues, soit parlées, soit écrites, sont le résultat d'une pure convention, ou une institution fondée sur la raison même.

1° *Des deux sens.* — Les gestes et les sons inarticulés sont

notre premier langage, celui que l'enfant apporte en naissant, celui que la nature enseigne à tous les hommes, et que les animaux mêmes possèdent dans une mesure variée selon leur organisation. Mais ce langage primitif et universellement compris est loin de s'étendre à toutes nos facultés ; il n'exprime que nos besoins, nos passions et les volontés qui répondent à ces mouvements tumultueux de notre âme ; il est complétement impropre à traduire les opérations de la pensée : car il est à peine besoin de faire remarquer que le langage qu'on enseigne aux sourds-muets est une institution de l'art, non de la nature, une imitation des langues, non un fait primitif. Selon l'opinion soutenue par J.-J. Rousseau dans son *Essai sur l'origine des langues*, les gestes seraient uniquement l'expression de nos besoins, et les sons inarticulés celle de nos passions : et comme nos passions se montrent plus tard que nos besoins, le premier de ces deux ordres de signes a précédé l'autre. Cette supposition est contraire à l'expérience. Les gestes et les sons, comme on peut l'observer chez les enfants et chez les animaux, sont simultanés et non successifs, également propres à représenter les passions et les besoins, deux classes de phénomènes que la nature a étroitement unies : car la joie, la tristesse, la colère, la haine, la reconnaissance ont leur première origine dans un besoin satisfait ou contrarié. Ce qui est vrai, c'est que les gestes ont un rapport plus direct avec les mouvements de la volonté, tels que le consentement, le refus, le commandement, la menace ; et les diverses modulations de la voix avec les passions et les sentiments. Mais cela même nous démontre que ces deux langages sont inséparables : car, jusqu'à ce que la raison vienne interposer ses lois, l'action suit de près les impulsions de la sensibilité ; d'où il résulte que chaque passion peut être désignée non-seulement par les sons, mais par les mouvements qu'elle provoque habituellement.

Reproduits par une imitation savante, ces signes spontanés forment dans la musique, dans la peinture, dans la sculpture, dans la pantomime et la danse, ce qu'on appelle l'*expression*, c'est-à-dire la partie la plus puissante et la plus élevée de l'art. En effet, ôtez l'expression, il vous restera encore des formes qui pourront plaire à vos yeux, ou des sons qui pourront charmer vos oreilles ; mais la vie et le sentiment auront disparu ; votre âme restera indifférente. Les fleurs mêmes et la nature inanimée ont leur expression : car, à défaut d'une sensibilité qui leur est propre, elles réfléchissent le sentiment qu'on éprouve à les contempler.

Pour expliquer l'existence de ces signes et la spontanéité avec laquelle ils sont universellement compris et produits, Reid (*Essais sur les facultés intellectuelles*, essai VI, c. 5), et après lui M. Jouffroy (*Faits et pensées sur les signes*, dans ses *Nouveaux Mélanges*), ont eu recours à un principe distinct de l'entendement, qui ne peut se confondre avec aucun autre, ou à une idée première appelée le rapport d'expression, qui est pour le signe et la chose signifiée ce qu'est pour l'effet et la cause le rapport de causalité. Il nous est impossible de souscrire à cette opinion : car, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, la brute dépourvue de raison, l'enfant qui vient de naître et chez qui la raison sommeille encore entendent ce langage aussi bien et même mieux que

l'homme le plus exercé. Pourquoi en est-il ainsi? C'est que les sons et les gestes s'adressent à la sensibilité, non à l'intelligence; ils n'ont pas pour effet, comme la parole, de nous donner simplement une idée de la volonté et des passions; mais il sont comme une peinture vivante de ces mouvements intérieurs; ils sont le corps sous lequel nous les voyons, nous les touchons et en sommes pénétrés, avant que notre esprit ait pu établir aucune distinction et concevoir aucun rapport entre le signe et la chose signifiée.

2°. *De la parole.* — La parole est particulièrement le langage de l'intelligence; non qu'elle ne puisse être une interprète fidèle de tout ce qui se passe en nous : mais quand elle exprime soit un acte de volonté, soit un fait de sensibilité, elle le revêt d'abord d'une forme intellectuelle; elle le convertit en jugement, afin de pouvoir le traduire par une proposition. Que l'on compare une proposition quelconque avec le langage appelé naturel, et l'on apercevra clairement le caractère distinctif de la parole. Quand je jette un cri de joie ou de douleur, quand je fais un geste d'assentiment ou de refus, impératif ou menaçant, l'esprit n'aperçoit rien que la passion ou la résolution que j'exprime, tout le reste disparaît devant ce fait unique. Au contraire, quand je me sers de ces mots : « Je suis heureux; je souffre; j'ordonne, je défends telle ou telle chose, » le fait que je veux manifester m'apparaît comme un attribut qui se rapporte à un sujet, c'est-à-dire comme une idée attachée à une autre idée, en vertu d'une loi générale de la raison, celle qui lie toute qualité à une substance.

De là résulte que la constitution de la parole est nécessairement modelée sur celle de la pensée, c'est-à-dire que toutes les formes et tous les éléments essentiels de la première doivent se réfléchir dans la seconde. Or, quelle est la forme la plus générale de la pensée, celle qui résume, qui contient et qui suppose toutes les autres? C'est, sans contredit, le jugement, ou l'acte par lequel une chose est affirmée ou niée d'une autre : car sans une affirmation ou une négation, il n'y a ni conscience, ni mémoire, ni perception, ni raisonnement, ni croyance instinctive; en un mot, rien de ce qui appartient à l'être intelligent. Tout jugement se compose de trois idées, que l'esprit nous offre d'abord simultanément, mais que l'analyse distingue sans effort. Ces trois idées sont celles d'une substance, d'une qualité ou d'un phénomène, et d'un rapport qui lie entre elles la qualité et la substance. Il est facile de reconnaître la même composition dans la parole. Le jugement est traduit par les propositions, forme générale, et en quelque sorte noyau du discours, puisque sans elle aucune pensée ne peut être énoncée et qu'il ne reste que des appellations sans suite. Les idées qui entrent dans le jugement sont traduites par des mots : l'idée de substance par le *substantif*, l'idée de qualité par l'*adjectif*, et celle du rapport qui les lie par le *verbe*. C'est avec raison que le verbe a été appelé par ce nom (*verbum*, le mot par excellence) : car il est [illegible] élément de la proposition; il exprime la condition la plus [illegible] de l'existence, et, par conséquent, de la pensée, aucune [illegible] être conçue sans qualité ni aucune qualité sans [illegible] d'un être se manifestant le plus souvent par [illegible] effet produit ou reçu, le verbe ex-

prime aussi bien le rapport de cause à effet que celui de substance à phénomène.

Mais, outre ces deux rapports, il y a celui d'une substance avec une autre substance, d'une qualité avec une autre qualité, d'un jugement avec un autre jugement. Les deux premiers sont représentés dans le discours par la *préposition*, le dernier par la *conjonction*. D'autres éléments nécessaires de la pensée, auxquels ne répondent point ces éléments ou parties du discours, trouvent leur expression dans les formes des mots, comme les divisions des temps, la distinction des nombres et des sexes, l'état actif, passif ou réfléchi. Il y a, en effet, une différence entre ces idées et les précédentes : les unes se rapportent à la forme accidentelle, et les autres à la nature des choses. Au reste, le but que nous poursuivons ici n'est pas celui que se propose la *Grammaire générale* (*Voyez* ce mot). Nous ne prétendons pas rendre compte de toutes les conditions de la parole; il nous suffit d'avoir démontré qu'elle est l'expression particulière de l'intelligence, comme les gestes sont l'expression particulière de la volonté, et les sons de la sensibilité ou des passions.

Cependant on serait dans une grande erreur si l'on pensait que la volonté et les passions ne sont pas directement représentées dans les langues, et qu'elles passent de toute nécessité par l'intermédiaire du jugement. Nous ne parlerons pas des gestes qui accompagnent la parole et qui jouent un si grand rôle dans l'éloquence; mais il y a, dans la composition même de tous les idiomes connus, des signes qui répondent aux deux facultés en question. Au premier rang se présentent les interjections, qui, loin de former, comme on l'a dit, des propositions elliptiques, ne peuvent pas même être comptées pour des mots : ce sont de véritables cris ou des sons à peine articulés, que la passion, de temps en temps, vient jeter en travers du discours régulier. Aux interjections nous joindrons deux modes du verbe : le mode *impératif* et le mode *optatif*. Tout le monde comprendra la différence qui existe entre ces deux manières de parler : « va, écoute, obéis : j'ordonne que tu ailles, je te commande d'écouter, je veux que tu obéisses. » Dans le dernier cas, il y a manifestement deux propositions liées ensemble et qui répondent à deux jugements. Rien de plus facile que d'y montrer les éléments nécessaires de toute proposition, de tout jugement, et le rapport qui les unit. C'est, par conséquent, l'intelligence qui parle, et la volonté n'apparaît que comme un objet de l'intelligence, c'est-à-dire comme une pensée. Dans le dernier cas, au contraire, la volonté se fait jour directement; elle se traduit, non comme une pensée, mais comme un fait, et ce n'est qu'en la dépouillant complétement de son caractère, que les grammairiens ont pu découvrir dans cette forme de langage une proposition ordinaire. Les mêmes observations s'appliquent au mode *optatif*, expression de la passion ou du désir, comme l'impératif est celle de la volonté, et qui, sous un nom ou sous un autre, existe dans toutes les langues. Ainsi lorsque, dans *Horace*, Camille s'écrie :

Puissé-je de mes yeux y voir tomber la foudre !

ce serait bien mal comprendre le caractère et la situation du person-

l'homme le plus exercé. Pourquoi en est-il ainsi? C'est que les sons et les gestes s'adressent à la sensibilité, non à l'intelligence; ils n'ont pas pour effet, comme la parole, de nous donner simplement une idée de la volonté et des passions; mais il sont comme une peinture vivante de ces mouvements intérieurs; ils sont le corps sous lequel nous les voyons, nous les touchons et en sommes pénétrés, avant que notre esprit ait pu établir aucune distinction et concevoir aucun rapport entre le signe et la chose signifiée.

2°. *De la parole.* — La parole est particulièrement le langage de l'intelligence; non qu'elle ne puisse être une interprète fidèle de tout ce qui se passe en nous : mais quand elle exprime soit un acte de volonté, soit un fait de sensibilité, elle le revêt d'abord d'une forme intellectuelle; elle le convertit en jugement, afin de pouvoir le traduire par une proposition. Que l'on compare une proposition quelconque avec le langage appelé naturel, et l'on apercevra clairement le caractère distinctif de la parole. Quand je jette un cri de joie ou de douleur, quand je fais un geste d'assentiment ou de refus, impératif ou menaçant, l'esprit n'aperçoit rien que la passion ou la résolution que j'exprime, tout le reste disparaît devant ce fait unique. Au contraire, quand je me sers de ces mots : « Je suis heureux; je souffre; j'ordonne, je défends telle ou telle chose, » le fait que je veux manifester m'apparaît comme un attribut qui se rapporte à un sujet, c'est-à-dire comme une idée attachée à une autre idée, en vertu d'une loi générale de la raison, celle qui lie toute qualité à une substance.

De là résulte que la constitution de la parole est nécessairement modelée sur celle de la pensée, c'est-à-dire que toutes les formes et tous les éléments essentiels de la première doivent se réfléchir dans la seconde. Or, quelle est la forme la plus générale de la pensée, celle qui résume, qui contient et qui suppose toutes les autres? C'est, sans contredit, le jugement, ou l'acte par lequel une chose est affirmée ou niée d'une autre : car sans une affirmation ou une négation, il n'y a ni conscience, ni mémoire, ni perception, ni raisonnement, ni croyance instinctive; en un mot, rien de ce qui appartient à l'être intelligent. Tout jugement se compose de trois idées, que l'esprit nous offre d'abord simultanément, mais que l'analyse distingue sans effort. Ces trois idées sont celles d'une substance, d'une qualité ou d'un phénomène, et d'un rapport qui lie entre elles la qualité et la substance. Il est facile de reconnaître la même composition dans la parole. Le jugement est traduit par les propositions, forme générale, et en quelque sorte noyau du discours, puisque sans elle aucune pensée ne peut être énoncée et qu'il ne reste que des appellations sans suite. Les idées qui entrent dans le jugement sont traduites par des mots : l'idée de substance par le *substantif*, l'idée de qualité par l'*adjectif*, et celle du rapport qui les lie par le *verbe*. C'est avec raison que le verbe est appelé par ce nom (*verbum*, le mot par excellence) : car il est le principal élément de la proposition; il exprime la condition la plus essentielle de l'existence, et, par conséquent, de la pensée, aucune substance ne pouvant être conçue sans qualité ni aucune qualité sans substance. L'existence d'un être se manifestant le plus souvent par l'action, le mouvement, un effet produit ou reçu, le verbe ex-

prime aussi bien le rapport de cause à effet que celui de substance à phénomène.

Mais, outre ces deux rapports, il y a celui d'une substance avec une autre substance, d'une qualité avec une autre qualité, d'un jugement avec un autre jugement. Les deux premiers sont représentés dans le discours par la *préposition*, le dernier par la *conjonction*. D'autres éléments nécessaires de la pensée, auxquels ne répondent point ces éléments ou parties du discours, trouvent leur expression dans les formes des mots, comme les divisions des temps, la distinction des nombres et des sexes, l'état actif, passif ou réfléchi. Il y a, en effet, une différence entre ces idées et les précédentes : les unes se rapportent à la forme accidentelle, et les autres à la nature des choses. Au reste, le but que nous poursuivons ici n'est pas celui que se propose la *Grammaire générale* (*Voyez* ce mot). Nous ne prétendons pas rendre compte de toutes les conditions de la parole; il nous suffit d'avoir démontré qu'elle est l'expression particulière de l'intelligence, comme les gestes sont l'expression particulière de la volonté, et les sons de la sensibilité ou des passions.

Cependant on serait dans une grande erreur si l'on pensait que la volonté et les passions ne sont pas directement représentées dans les langues, et qu'elles passent de toute nécessité par l'intermédiaire du jugement. Nous ne parlerons pas des gestes qui accompagnent la parole et qui jouent un si grand rôle dans l'éloquence; mais il y a, dans la composition même de tous les idiomes connus, des signes qui répondent aux deux facultés en question. Au premier rang se présentent les interjections, qui, loin de former, comme on l'a dit, des propositions elliptiques, ne peuvent pas même être comptées pour des mots : ce sont de véritables cris ou des sons à peine articulés, que la passion, de temps en temps, vient jeter en travers du discours régulier. Aux interjections nous joindrons deux modes du verbe : le mode *impératif* et le mode *optatif*. Tout le monde comprendra la différence qui existe entre ces deux manières de parler : « va, écoute, obéis : j'ordonne que tu ailles, je te commande d'écouter, je veux que tu obéisses. » Dans le dernier cas, il y a manifestement deux propositions liées ensemble et qui répondent à deux jugements. Rien de plus facile que d'y montrer les éléments nécessaires de toute proposition, de tout jugement, et le rapport qui les unit. C'est, par conséquent, l'intelligence qui parle, et la volonté n'apparaît que comme un objet de l'intelligence, c'est-à-dire comme une pensée. Dans le dernier cas, au contraire, la volonté se fait jour directement; elle se traduit, non comme une pensée, mais comme un fait, et ce n'est qu'en la dépouillant complétement de son caractère, que les grammairiens ont pu découvrir dans cette forme de langage une proposition ordinaire. Les mêmes observations s'appliquent au mode *optatif*, expression de la passion ou du désir, comme l'impératif est celle de la volonté, et qui, sous un nom ou sous un autre, existe dans toutes les langues. Ainsi lorsque, dans *Horace*, Camille s'écrie :

Puissé-je de mes yeux y voir tomber la foudre !

ce serait bien mal comprendre le caractère et la situation du person-

serait impossible de fabriquer et surtout de faire adopter de manière une langue appropriée aux besoins de tous et à l'exde tous les phénomènes qui se passent en nous. C'est pour ce raison qu'il faut regarder comme chimérique tout essai de e langue et même une écriture universelle ; car, malgré les prits qui l'ont tentée au XVII^e^ siècle, Bacon, Descartes, t surtout Leibnitz, cette entreprise s'appuie sur deux suppoécessairement fausses : l'une, qu'on peut amener les hommes à r dans leurs relations que des idées ; l'autre, que les idées rrivent chez tous, dans un temps donné, au même degré de netteté, d'abstraction philosophique. En effet, pour ne parl projet de Leibnitz, la *Caractéristique universelle* devait être un catalogue de toutes les idées simples, représentées chaun signe ou par un numéro d'ordre, en sorte que, pour exdiverses opérations de la pensée, on n'aurait eu qu'à combre eux ces divers signes, comme on fait de ceux du calcul. , proprement dite, n'aurait été qu'une branche particulière ière métaphysique. *Historia et commendatio linguæ characuniversalis*, dans le recueil de Raspe, in-8°, Amst. et Leipzig,

l'origine et de la formation de la parole. — Après avoir étudié de la parole et ses rapports avec nos diverses facultés, nous onduits à rechercher quelle est son origine, comment elle a , comment elle s'est développée, comment ont pris naissance tude de langues entre lesquelles se partage le genre humain. stion, depuis les philosophes de la Grèce jusqu'à Bonald et Biran, a toujours été d'un vif attrait pour les philosophes et solutions bien différentes. Selon les uns, la parole, c'est-àremières langues, celles qui ne dérivent d'aucune autre, sont onvention, ou se composent de signes absolument arbitraires. utres, la première langue parlée par les hommes, et même la écriture, a été une institution divine, une révélation surnaaprès une troisième opinion, la parole est chez l'homme une turelle, qui s'est développée par degré comme la pensée, et dont elle fait usage ont des rapports naturels avec les choses. ous occuperons peu de la première de ces solutions. Elle optée par aucun esprit de quelque valeur. Dans l'antiquité, ne, un des interlocuteurs du *Cratyle*; dans les temps modercrivains aussi obscurs et aussi bizarres que l'auteur de *des langues* in-8°, Paris, sans date, tels sont ses interprètes. u dire *Essai sur l'entendement*, liv. III, c. 1, que la signies mots est parfaitement arbitraire, sans prétendre que les oient un artifice inventé à plaisir. En effet, il n'y a rien de ans cette hypothèse : car, comment concevoir que, du sein humain, plongé depuis des siècles dans un mutisme bestial, *turpe pecus*, un homme soit sorti un jour, se disant à lui-

de m'en vais créer une langue; » bien plus : « Je m'en vais

» Et d'où cet homme savait-il que notre espèce a la

Comment a-t-il trouvé des mots pour des idées qui

ou dont il n'avait pas conscience? Pourquoi

les passions et les besoins qu'il avait exprimés jusque-là par ses ge
et par ses cris, n'a-t-il pas continué de les exprimer de la même m
nière? Par quels moyens a-t-il mis son invention à la portée de ses se
blables et leur a-t-il persuadé de s'en servir? Enfin, pourquoi, d
toutes les langues, tant d'éléments identiques, tant de règles semb
bles, tant de racines communes, si l'arbitraire seul leur a donné n
sance? Autant de questions proposées, autant de difficultés insolub

Une autre hypothèse, qui se rapproche beaucoup de celle-là, m
plus savante, plus systématique, du moins en apparence, c'est c
que soutient Condillac dans son *Essai sur l'origine des connaissa
humaines* (2e partie). Il admet en fait que la parole a été révé
qu'Adam et Eve ont appris de Dieu même la langue dont ils faisa
usage; mais, désirant savoir comment la parole aurait pu s'établir s
aucun secours surnaturel, il suppose deux enfants abandonnés apr
déluge, qui sont devenus la souche de quelque peuple, et il racont
qui a dû se passer entre eux. D'abord, certaines sensations sont acc
pagnées chez eux de certains gestes, de certains cris, de certains m
vements de la langue, qui, fréquemment répétés, finissent par
remarqués et compris. Voilà les signes *naturels*. Ces mêmes sig
reproduits avec intention pour indiquer les sensations auxquelle
correspondent, deviennent *imitatifs*. Enfin, aux signes imitatif
substituent peu à peu des signes de convention, arbitraires, *artifi*
c'est-à-dire la parole et l'écriture. Ajoutons, pour donner une i
complète de la théorie de Condillac, que, sans les signes de cette d
nière espèce, la pensée même n'existerait pas; car la pensée n
compose que de termes abstraits et collectifs; en sorte qu'une sci
n'est point autre chose qu'une langue bien faite; et toute langue
faite est une science. La science qui passe pour la plus positi
celle des calculs, est aussi, comme nous l'avons déjà dit, la langu
plus parfaite.

Ce système n'est qu'un tissu d'hypothèses chimériques et con
dictoires. D'abord il est impossible de faire marcher ensemble ces d
propositions : que le langage a été révélé, et qu'il est d'institu
humaine. S'il a été nécessaire, en raison de l'insuffisance de not
cultés, que le langage fût révélé, comment l'homme l'aurait-il inv
quelque part? Mais arrêtons-nous à cette dernière supposition,
est, si nous ne nous trompons, la véritable pensée de Condillac. S
insister sur l'invraisemblance des circonstances accessoires, on se
mande ce que sont les signes que Condillac appelle *naturels*. Les sig
vraiment dignes et généralement appelés de ce nom, sont ceux
nous produisons instinctivement et qui sont les mêmes chez tou
hommes, qui subsistent invariables à côté de la parole. Or, Con
n'admet et ne pouvait rien admettre de semblable. Il n'y a pe
rien d'instinctif ni d'inné : tout se réduit à la sensation, tout vi
dehors. Ce qu'il entend par
hasard; certains sons et cer
fortuite certaines sensation
moindre rapport. Mais ce
ils notre premier langage
pris, s'ils peuvent varier

e notre nature ? Supprimez le langage naturel, vous aurez sup-
a même coup le langage imitatif et le langage artificiel, parce
lernier se fonde sur le second, et le second sur le premier.
e, ne muet, restera muet. D'ailleurs, puisque la pensée et la
ont presque une seule chose, dans la philosophie de Condillac,
t aurait-on inventé des mots pour des idées qui n'existaient pas

sard et l'arbitraire une fois écartés de l'origine des langues, il
plus devant nous que deux opinions principales : celle qui con-
parole et, par conséquent, la première langue comme une
n, et celle qui la tient pour une institution naturelle, ou plu-
une faculté correspondant à la pensée, et se développant
elle, avec l'aide du temps. La première, quoique très-
, a été soutenue, sous une forme vraiment philosophique,
mmencement de ce siècle, par M. de Bonald ; la seconde fait
ommune de plusieurs systèmes, parmi lesquels on remarque
J.-J. Rousseau, de Herder, de Maine de Biran, du président
es et de Court de Gébelin, inspirés l'un et l'autre par Platon.
ncipal argument de M. de Bonald, pour soutenir que la parole
tre d'institution humaine, se résume en ces termes, répétés
dans ses œuvres, particulièrement dans ses *Recherches philo-*
s : « L'homme *pense* sa parole avant de *parler* sa pensée ; » ou
« homme ne peut *parler* sa pensée sans *penser* sa parole ; » d'où
que les deux choses nous ont été données ensemble à l'instant
ation. Cela revient à dire avec Condillac et M. de Tracy que,
signes, nous ne penserons pas. En effet, selon l'auteur de la
on primitive, deux sortes de vérités sont accessibles à notre
des vérités particulières ou physiques, qui sont représentées
mages, et des vérités métaphysiques ou morales, qui sont l'ob-
ées. Les premières sont aperçues directement par notre esprit,
secours des signes ; les autres, déposées en nous comme un
iforme, ne se montrent à la conscience que sous l'action de la
, par conséquent, sont dues exclusivement à un enseignement
uel, qui remonte à l'origine de notre espèce, avec la parole
e (*Recherches philosophiques*, t. Ier, p. 100-103).
argument, M. de Bonald en ajoute deux autres, l'un tiré de la
l'autre de la constitution des langues. Sans la parole, dit-il, il
s de société ; sans la société, l'existence même de l'homme est
le : donc toutes trois ont été créées en même temps. D'un au-
, si l'on compare entre elles les différentes langues que nous
ons, on trouvera entre elles de frappantes analogies, des res-
ces multipliées, qui font supposer une langue primitive, origi-
e de toutes les autres. En outre, les langues les plus anciennes
plus parfaites, les plus modernes sont les plus pauvres et
; ce qui est inexplicable si la parole est d'institu-
à merveille si elle a été créée avec le premier

ux raisons accessoires, qui n'ont au-
i le langage est un fait naturel, la
développer avec lui. En second

lieu, si le langage est une faculté naturelle, et non pas une invent
arbitraire, comment s'étonner que, comme les autres facultés h
maines, elle obéisse partout aux mêmes lois, et, par conséquent, q
y ait des règles, des formes grammaticales, des nécessités commun
toutes les langues? Veut-on dire que la ressemblance est non-seu
ment dans les formes et dans les règles, mais dans les racines
toutes les langues: on soutiendra une assertion excessivement cont
table, et qui pourra se concilier aussi bien avec l'idée d'un lang
naturel, que celle d'une langue révélée: car on peut dire, et
a dit en effet, avec Platon, que certains sons qui peignent les choses
soit directement, soit par analogie, sont les éléments primitifs, les rac
communes que la nature a fournies à toutes les langues. Quant à la s
riorité des langues anciennes sur les langues modernes, nous avons
montré qu'elle est loin d'être absolue, et que, sur plus d'un point,
langues modernes ont l'avantage. D'ailleurs, les unes et les autres
leur enfance et leur âge de maturité; la langue d'Ennius ne vaut
celle de Virgile. C'est le contraire qui devrait avoir lieu dans le syst
de M. de Bonald.

Nous n'avons donc plus à nous occuper que de son premier ar
ment: « L'homme pense sa parole avant de parler sa pensée. » N
observerons d'abord que M. de Bonald l'a discrédité lui-même
appliquant à l'origine de l'écriture un raisonnement tout à fait s
blable. « La décomposition des sons, dit-il (*ubi supra*, c. 3)
l'écriture, sont une seule et même chose; donc l'une n'a pu préc
l'autre, puisqu'on ne pouvait décomposer les sons sans les nommer
les nommer que par les lettres ou les caractères qui les distinguent.
« L'écriture, pour nous servir d'une autre de ses expressions, est né
saire à l'invention de l'écriture; » par conséquent, l'homme n'a pas
inventé l'alphabet que les langues. Cette théorie nous rappelle une
gende talmudique, d'après laquelle Dieu, par un miracle de sa to
puissance, aurait aussi créé la première paire de tenailles: car, di
les rabbins, les tenailles sont nécessaires à la fabrication des tenai
Toutes les autres preuves de M. de Bonald pourraient également tr
ver ici leur application. Il y a, entre tous les instruments de c
espèce, quelque chose de semblable; donc ils ont été fabriqués su
modèle unique. On ne connaît pas plus l'inventeur humain des tenai
que de la première langue et du premier alphabet.

Mais parlons sérieusement. Est-il vrai que, dans notre esprit, il
ait absolument que ces deux choses: des *images*, c'est-à-dire des p
ceptions particulières des sens, qui nous représentent directement
objets matériels, et des idées générales et abstraites, qui ne peu
être fixées que par des mots? Les sens n'ont assurément rien à voir
nos affections, nos sentiments, nos déterminations volontaires:
pendant peut-on dire que, sans les noms qui désignent ces
phénomènes, nous n'en aurions aucune idée? Peut-on souffrir,
haïr, aimer, s'irriter, s'attendrir, prendre une détermination
avoir conscience, c'est-à-dire sans avoir une idée de l
plaisir, de la haine, de l'amour, de la colère, de la
lonté? Il serait étrange de soutenir que le sourd-m
est resté sans culture, n'a aucune idée ni de sa

, ni de ce qu'il sent, de ce qu'il éprouve, de ce qu'il veut. L'ex-
e et les protestations de ces infortunés, qui sont aujourd'hui en
rendre compte de leurs premiers souvenirs, attestent positive-
contraire. Nous citerons particulièrement un mémoire très-re-
ble récemment communiqué à l'Académie des sciences morales
ques. Voyez le *Compte rendu de ses séances*, février et mars
ar M. Ferdinand Berthier, sourd-muet lui-même et professeur
itution des sourds-muets de Paris.

sentiments, à ces déterminations intérieures que nous aperce-
la fois sans le secours des sens et sans le secours des mots,
ndent certains signes, non-seulement naturels, mais néces-
nous voulons parler des actes par lesquels nos sentiments et nos
nations se traduisent au dehors : car, ainsi que l'observe
e Biran, « Tout acte qui accompagne une impression ou un
devient le signe et l'élève à l'état d'idée. » C'est ce que nous
les langues les plus anciennes, et particulièrement celle de
e sainte, la langue hébraïque. La colère, en hébreu, c'est un
flamme, un *nez fumant*, le *souffle des narines*; la patience,
des narines que l'on retient, et, par ellipse, *la longueur des*
l'orgueil, *dresser le cou*, *tendre la gorge*; l'opiniâtreté, *avoir*
dure, *un cou qui ne sait pas plier*; la faveur, *tourner sa face*
qu'un; la disgrâce, *détourner sa face*, etc.

les idées les plus abstraites, celles qui n'ont aucun rapport
rapport très-indirect avec nos sentiments et nos actions,
être fixées dans notre esprit par des images sensibles que l'a-
uggère spontanément, et, par conséquent, ne sont pas néces-
nt liées à des mots. Ainsi le nom de l'âme, en grec ψυχή, est le
e celui du papillon. Son nom latin, *anima*, vient de ἄνεμος, qui
souffle, *vent*. Dans toutes les langues connues, le mot que
duisons par *esprit*, *spiritus* ou *animus* (πνεῦμα), signifie
nt un souffle ou l'air. La raison, en grec, a le même nom que
λόγος, parce que la parole est le signe et l'instrument de la
Penser vient de *pensare*, peser; réfléchir, de *reflectere*, plier
, parce que la pensée, dans la réflexion, semble se replier sur
ie. Circonspection (*circum spicere* signifie, à proprement
egarder autour de soi; considération *considerare*, de *sidus*, re-
es étoiles; admiration, se tourner vers la lumière; délibéra-
libra, balance, tenir la balance égale; douter *dubium*, de
bus, hésiter entre deux choses. Le terme le plus abstrait qui
ans notre langue, le mot *être* (*esse*) ne signifiait pas autre
ins l'origine, que manger, comme si l'existence était attachée à
de la vie animale. Nous pourrions citer des exemples sans
; mais nous aimons mieux renvoyer au président de Brosses
s son *Traité de la formation mécanique des langues* (t. II,
a réuni sur ce sujet les observations les plus fines et les plus
.

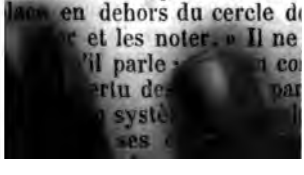
ne trouvent complétement détruites les deux propositions sur
M. de Bonald a édifié tout son système : car il y a autre
esprit que des *idées* et des *images*; et les idées elles-
primées ou fixées dans la pensée autrement que

par des mots. Ce qui achève de condamner cette théorie, c' est obligée de considérer comme une tradition d'origine su même le langage des gestes et des sons inarticulés. « Non- la parole, dit M. de Bonald (*ubi supra*, p. 124), est en nou tation ou une répétition de la parole que nous avons ouïe ; autre expression de nos pensées, même l'expression corporel l'inflexion de la voix, le geste et le regard, n'est encore qu' tion ou une répétition de l'expression que nous avons vu qui fait que la parole des aveugles est morte et inanimée, tai silence même des muets est tout à fait expressif. »

Il n'existe pas, à notre avis, de réfutation plus solide et p du système de M. de Bonald que celle que Maine de Biran en a fin de sa vie, dans un ouvrage encore inédit qui a pour titre *E fondements de la psychologie*. Nous devons à l'obligeance de l l'auteur de l'article *Maine de Biran* dans le présent ouvrage naître la partie relative au langage et de pouvoir en préser courte analyse.

Selon Maine de Biran, c'est notre activité qui donne nai signes et qui change nos impressions en idées : car tout acte pagne une impression ou un mode, en devient le signe. Air primitif d'une forme perçue dans l'espace, c'est le mouve main par lequel l'impression que nous avions d'abord de c s'est changée en une idée claire et distincte. Mais ces premi appelés *perceptifs*, disparaissent bientôt avec le sentiment d tivité, étouffé par l'habitude. Il n'en est pas de même des son de la voix joints aux fonctions de l'ouie : car, d'une part, de ces sons étant un acte propre de notre volonté, es accompagnée de conscience; d'une autre part, l'impres reçoit l'âme étant produite par nous-mêmes, il est imp le sentiment de notre activité disparaisse ici comme dans purement perceptifs, quand l'impression est produite pa étranger.

A l'aide des signes de cette espèce, nous exerçons un gra sur toutes nos facultés : car, répétant le signe, nous reprod là même le phénomène qu'il représente, et le dernier se tr tre disposition comme le premier. Nos sensations et nos affe transformées en idées; et nos idées comparaissent devant n nous voulons ; nous les étendons et les multiplions in Mais où réside cette puissance? Est-ce dans les signes ou c vité personnelle et libre qui les fait servir à son usage? ne saurait être douteuse. « L'institution du langage, dit Ma ran, suppose la préexistence d'une activité supérieure à la par laquelle l'être pensant s



sions et des images, pour l pas dire que l'homme pens parle parce qu'il pense ; et il est homme. S'attaquant dans son *Journal intime*, prouve que les idées supra exceptées de ce principe gé

nées à notre esprit, même sans les signes qui nous en facili-
ent et nous permettent de les exprimer. « Comment se per-
-il, que le moi humain n'existe ou ne se connaît qu'autant
nme un nom? » Il en est de même des notions de cause et
ce, qui ne sont que des dérivations immédiates de la con-
moi.

volonté ou notre activité personnelle qui met le langage en
l'intelligence; mais la nature nous en fournit les premiers
dans les signes instinctifs dont elle nous a pourvus, dans
les gestes qui répondent aux différents modes de la sensibi-
signes instinctifs n'ont d'abord un sens que pour les autres.
ui les produit n'en a pas conscience. Mais à mesure que s'é-
ntiment de sa personnalité, il les remarque et s'en empare,
ftant librement pour son usage, les transforme en signes vo-
C'est ainsi que les choses se passent dans la conscience de
; elles n'ont pas dû, selon Maine de Biran, se passer autre-
s l'histoire. L'hypothèse d'une langue primitive, source
de toutes les autres, lui paraît fort suspecte, et il ne com-
qu'une langue instituée par Dieu même ne soit complétée
lue dans la suite des temps. Il n'est pas plus difficile à
'inventer une langue que de l'apprendre ou de la compren-
difficultés sont à peu près les mêmes pour expliquer com-
nme naissant en société, mais *table rase*, a pu acquérir ses
idées, que pour expliquer comment il aurait pu *inventer*
en recevant les idées. »

e opinion que Maine de Biran, au commencement de ce siè-
naît contre de Bonald, Herder, à la fin du siècle dernier,
à un théologien de son temps et de son pays. Les argu-
ls diffèrent entre eux. Ceux du philosophe français sont
ent psychologiques; ceux du philosophe allemand histori-
éraires.

hèse d'une origine surnaturelle du langage n'est pas moins
selon Herder, à l'idée que la raison nous donne de la
divine qu'à l'expérience de l'histoire, qui nous montre toutes
ions, et la société même, se formant lentement et par de-
yez, dit-il (*Fragments sur la langue allemande*, dans les
s Œuvres, in-8°, Tubingue, 1805); voyez cet arbre avec
vigoureux, avec sa magnifique couronne de verdure, avec
es, son feuillage, ses fleurs et ses fruits, s'élever sur ses ra-
me sur un trône; saisi d'admiration et d'étonnement, vous
ez : Cela est divin! divin! Maintenant, regardez cette petite
yez-la enfouie dans la terre, puis pousser un faible rejeton,
de bourgeons, se revêtir de feuilles; vous vous écrierez
est divin! mais d'une manière plus digne et plus intelli-

les langues en général lui paraissent d'une telle di-
ible de les faire dériver d'une source unique,
érée à part, a, comme les individus et les
son enfance, sa jeunesse, sa maturité et

L'homme sent avant de penser; il a des passions avant d'avoir d idées. Or, les passions se manifestent surtout par les sons et les ges les idées par la parole. Il y a donc, ou du moins il y a eu un te où le langage naturel suffisait presque à nos passions bornées, où mots en petit nombre, affranchis des lois de la syntaxe et indiffére à toute construction déterminée, nous présentaient les objets m riels, les seuls à peu près que nous connussions, dans l'ordre m où ils viennent frapper nos sens. Ce temps, c'est le premier âge ou l' fance des langues.

Une seconde période s'ouvre ensuite où des idées qui ne vienn pas des sens sont exprimées sous des images sensibles; où les in sions plus limitées obéissent à des règles, quoique variables encor propres à peindre tous les mouvements de l'âme; où l'accent lui-m est soumis à des lois, et devient la prosodie. C'est l'âge de la po et de la jeunesse.

A la poésie succède la prose : car la prose est l'état viril des lang Alors les mots abstraits se multiplient, la période chasse le rhyt poétique, et une syntaxe inflexible détruit les inversions; les sions elles-mêmes sont obligées d'accepter la discipline de la rai Enfin, il y a aussi pour les langues une époque de décrépitude : c celle où elles préfèrent l'exactitude à la beauté et le mot prop l'image la plus juste. Elles sont revenues des péchés de leur jeune mais aussi elles ont perdu tous leurs charmes.

Les principaux traits de ce système avaient déjà été esquissés J.-J. Rousseau. En effet, si dans le *Discours sur l'origine et fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau dévelo cette proposition entièrement identique à celle de Bonald : « La role paraît avoir été fort nécessaire pour établir l'usage de la role; » s'il se montre convaincu « de l'impossibilité presque dém trée que les langues aient pu naître et s'établir par des moy purement humains, » il entreprend, dans un des derniers écrits sa vie, son *Essai sur l'origine des langues*, de démontrer préciséme le contraire. « La parole, dit-il, étant la première institution soci ne doit sa forme qu'à des causes naturelles. » Mais la parole a été cédée par les sons inarticulés, qui, à leur tour, ont été précédés par gestes. Le geste a été le premier langage, parce qu'il est plus pr à peindre nos besoins, et les sons à peindre nos passions et nos se ments. Or, l'homme a des besoins avant d'avoir des passions. « Il donc à croire, dit Rousseau, que les besoins dictèrent les premi gestes et que les passions arrachèrent les premières voix. » A ces de classes de signes viennent se mêler plus tard les sons inarticulés les mots, mais en petit nombre, appropriés aux objets les plus néc saires et dominés par le langage naturel. De là le caractère poéti des premières langues : car l'accent y est maintenu dans l'harm dans le rhythme, et le geste dans la métaphore ou l'image. Mais peu notre intelligence se développe et les mots se multiplient temps que les idées, les termes [illegible] rôle remplace le chant ou l'é écrite, remplace la langue p rence de ces deux langues.

s, et ses idées quand on écrit. » — « On n'invente les accents
nsi l'accent est déjà perdu. » Il explique également, à l'aide
ıéorie, les caractères qui distinguent les langues du Midi de cel-
Nord. Dans les climats où la nature prodigue ses bienfaits, les
s l'emportent sur les besoins; les langues du Midi sont donc
: la passion, c'est-à-dire poétiques et musicales. « Les langues
l, tristes filles de la nécessité, se sentent de leur dure origine. »
ıs rudes y expriment de rudes sensations; la clarté y est plus
ire que l'harmonie.
hilosophes dont nous venons de parler, et dont il nous serait
: grossir la liste, se sont attachés à un seul point : à montrer
langues sont un fait naturel, qui s'est développé en même
d'après les mêmes lois et par la même cause que l'intelligence.
ne autre question se présente, sans laquelle la première a été
d'une manière insuffisante : Où est la raison de chacun des
es articulations primitives et des mots radicaux qui entrent
formation des langues? car pour les mots composés, ils s'ex-
t par les rapports qui existent entre leurs racines. Pourquoi tel
on, telle ou telle articulation, tel ou tel mot radical est-il de-
signe de telle ou telle idée, et non pas d'une autre? Est-ce par
t du hasard ou par une loi fondée sur la nature des choses?
rivains modernes, de Brosses et Court de Gébelin, se sont par-
ment occupés de ce problème, qui a aussi arrêté un instant
de Platon.
n, dans *le Cratyle*, nous montre le philosophe qui a donné
à ce dialogue, en discussion avec Hermogène. Selon le pre-
s mots ont un sens naturel, et chaque chose a reçu dans
es langues un nom conforme à sa nature. Le second pense, au
e, que les langues sont une œuvre de pure convention. Sur-
crate, qui, non content de donner raison à Cratyle, veut prou-
chaque son pris à part, voyelle ou consonne, a un rapport de
de ou d'analogie avec certains objets; en sorte que les onoma-
orment la base du langage. Ainsi la lettre R, que nous pro-
avec un certain tremblement de la langue, exprime le mou-
; la lettre I la ténuité et la petitesse; l'S, le Z, l'F (Φ) et la
lettre Ψ, tout bruit fait dans l'air; le D et le T la cessation
vement; l'L ce qui est fluide, ce qui s'échappe aisément; la
ttre précédée d'un G (Γ) l'adhérence, ce qui est visqueux; l'N
qui est intérieur; A la largeur, O la rondeur, et E (Η) la lon-
Mais, tel est le ton de l'ouvrage où cette théorie est exposée,
ne sait s'il faut la prendre pour une satire ou une conviction
e.
résident de Brosses, dans son *Traité de la formation mécha-
langues* (2 vol. in-12, Paris, 1765), a élevé, non pas un
une véritable science sur le principe que Platon n'a
. Voici en quels termes cet ingénieux et savant obser-
dans son *Discours préliminaire* les prin-
doctrine. Il déclare « que le système de
main et de l'imposition des noms
tionnel, comme on a coutume

de se le figurer; mais un vrai système de nécessité déter
causes : l'une est la construction des organes vocaux, q
rendre que certains sons analogues à leur structure; l'a
ture et la propriété des choses réelles qu'on veut nomme
d'employer à leur nom des sons qui les dépeignent, en éta
la chose et le mot un rapport par lequel le mot puisse ex
de la chose ; que la première fabrique du langage humai
consister, comme l'expérience et les observations le dém
une peinture plus ou moins complète des choses nomm
était possible aux organes vocaux de l'effectuer par un
des objets réels ; que cette peinture imitative s'est étendue
degrés, de nuances en nuances, par tous les moyens possi
mauvais, depuis les noms des choses le plus susceptibles
par le son vocal, jusqu'aux noms des choses qui le sont
que les choses étant ainsi, il existe une langue primitive
physique et nécessaire, commune à tout le genre huma
peuple au monde ne connaît ni ne pratique dans la premi
que tous les hommes parlent néanmoins, et qui fait le pr
langage de tous les pays. »

Ce fond primitif, et, si l'on peut ainsi parler, cette mat
de toutes les langues, se compose des éléments suivants
jections, c'est-à-dire les sons inarticulés par lesquels
spontanément nos passions, nos sentiments, nos sensatio
et qui appartiennent aussi au langage des animaux; 2° le
tins, qui se prêtent le mieux aux premiers efforts de la v
rencontre à peu près dans tous les idiomes comme un pre
l'homme fait de la parole : *papa, maman, dada,* ou, par
ab, am; d'où l'on a fait Jupiter *Ammon,* c'est-à-dire Ju
parens; 3° les noms donnés aux organes de la parole d
même que ces organes produisent d'après l'articulatio
propre. On reconnaîtra facilement ce caractère dans la lett
dominante des mots *gorge, langue, dent, bouche.* Il en
des noms que ces organes présentent dans les autres lan
laschon, pé, etc. Ces noms ont été ensuite étendus à tou
qui ont quelque analogie avec les organes qu'ils désigne
trième rang nous trouvons les onomatopées, ou les mots
matériellement les objets par l'imitation des bruits q
produisent : tels sont les mots *souffler, siffler, crier, fr
choc,* etc.; enfin, comme il y a des sons qui représente
et des objets extérieurs, il y en a d'autres qui expriment
des modes et des qualités intérieures : ceux-là forment la
dernière classe. Ainsi la fixité et la fermété sont le plus
gnées par les consonnes *st,* comme dans *stable, stabilité*
men, stagnum, στατήρ, στηλή, etc. Les mêmes consonnes
de l'interjection, dont on se sert pour faire [illegible]ation,
mobilité. Les lettres *sc*
est creux, et par suite
scaturire, schneiden,
ce qui est fluide et lég
choses dures se peign

ier, irriter; les choses profondes, entr'ouvertes, par l'ar-
, signe de la gorge, et l'aspiration *h* : *gouffre, golfe,*

s ne dit pas que ces différents sons apparaissent successi-
s la parole; il a voulu seulement les classer d'après leurs
es plus généraux. Ils entrent, encore une fois, à titre de
: premiers éléments, dans toutes les langues, sans former
nes une langue arrêtée, précise, dont on puisse ou dont on
u se servir. Dans cet état, l'on comprend qu'ils se soient
modifications sans nombre, suivant les différents degrés
e, les mélanges produits par la migration ou la conquête.
ple a donc sa *manière* de se servir de l'instrument général.
chaque langue un caractère particulier à la nation qui en
t des éléments, des signes communs à toute l'humanité.
ettons cette théorie dans ses traits essentiels, et, toutes
les, quant aux détails. Elle est à la fois une conséquence
ve de tout ce qui a été dit sur l'origine naturelle du lan-
'accorde en même temps avec la raison et avec les faits :
on, qui ne saurait admettre l'arbitraire et le hasard dans la
es premiers signes de la pensée; avec les faits, qui résul-
comparaison des langues, et qui nous montrent sous leur
inie un fond identique et invariable.

Monde primitif et dans l'extrait qu'il en a publié sous le
oire naturelle de la parole, ou *Précis de l'origine du lan-*
grammaire (in-8°, Paris, 1776), Court de Gébelin repro-
art des idées et des observations du président de Brosses. Il
me celui-ci, que la parole est d'origine divine, en ce sens
éa l'homme parlant, qu'il lui donna la faculté, les instru-
besoin de la parole, comme il lui donna la faculté et le
ir, d'entendre et de marcher. Il croit que l'arbitraire n'a
dans la formation des premières langues, ou tout au moins
s mots, et que les choses eurent d'abord pour signes les
ignent leurs qualités, soit directement, soit par analogie.
fin une langue primitive qui, sans avoir jamais été parlée,
e de sons pris dans la nature, de mots en quelque sorte ina-
ontient les racines de toutes les autres langues. Mais en ac-
principes, l'auteur du *Monde primitif* y a associé des rêve-
ubtilités qui n'y ont aucun rapport et dont il faut laisser
onsabilité à sa bizarre imagination. La pensée dominante
me, c'est que chaque lettre considérée séparément, chaque
nire de la parole, a un sens particulier, est l'expression d'une
ne sensation; que les sensations sont exprimées par les
les idées par les consonnes. Mais il suffit de deux remar-
renverser cette proposition : 1° les voyelles et les consonnes
éments inséparables du langage; sauf un petit nombre
elles entrent dans la formation de tous les mots; or un
is qu'une seule idée; 2° nos idées, même
taphysiques, se présentent d'abord à
ne peuvent être traduites que par des
otre sensibilité que notre entende-

de se le figurer ; mais un vrai système de nécessité déterminé par deu causes : l'une est la construction des organes vocaux, qui ne peuve rendre que certains sons analogues à leur structure ; l'autre est la n. ture et la propriété des choses réelles qu'on veut nommer : elle oblig d'employer à leur nom des sons qui les dépeignent, en établissant entr la chose et le mot un rapport par lequel le mot puisse exciter une idé de la chose ; que la première fabrique du langage humain n'a donc p consister, comme l'expérience et les observations le démontrent, qu'a une peinture plus ou moins complète des choses nommées, telle qu'i était possible aux organes vocaux de l'effectuer par un bruit imitati des objets réels ; que cette peinture imitative s'est étendue de degrés e degrés, de nuances en nuances, par tous les moyens possibles, bons o mauvais, depuis les noms des choses le plus susceptibles d'être imitée par le son vocal, jusqu'aux noms des choses qui le sont le moins ;... que les choses étant ainsi, il existe une langue primitive, organique physique et nécessaire, commune à tout le genre humain, qu'aucu peuple au monde ne connaît ni ne pratique dans la première simplicité que tous les hommes parlent néanmoins, et qui fait le premier fond d langage de tous les pays. »

Ce fond primitif, et, si l'on peut ainsi parler, cette matière premièr de toutes les langues, se compose des éléments suivants : 1° les inter jections, c'est-à-dire les sons inarticulés par lesquels se trahisse spontanément nos passions, nos sentiments, nos sensations intérieures et qui appartiennent aussi au langage des animaux ; 2° les mots enfan tins, qui se prêtent le mieux aux premiers efforts de la voix, et qu'o rencontre à peu près dans tous les idiomes comme un premier essai qu l'homme fait de la parole : *papa, maman, dada,* ou, par transposition *ab, am;* d'où l'on a fait Jupiter *Ammon,* c'est-à-dire Jupiter *omnium parens;* 3° les noms donnés aux organes de la parole d'après le so même que ces organes produisent d'après l'articulation qui leur e propre. On reconnaîtra facilement ce caractère dans la lettre radicale o dominante des mots *gorge, langue, dent, bouche.* Il en est de mêm des noms que ces organes présentent dans les autres langues, *garon laschon, pé,* etc. Ces noms ont été ensuite étendus à toutes les chose qui ont quelque analogie avec les organes qu'ils désignent. Au qua trième rang nous trouvons les onomatopées, ou les mots qui peigne matériellement les objets par l'imitation des bruits que ces objet produisent : tels sont les mots *souffler, siffler, crier, fredonner, cog choc,* etc. ; enfin, comme il y a des sons qui représentent des mode et des objets extérieurs, il y en a d'autres qui expriment par analogi des modes et des qualités intérieures : ceux-là forment la cinquième e dernière classe. Ainsi la fixité et la fermété sont le plus souvent désignées par les consonnes *st,* comme dans *stable, stabilité, stirps, stamen, stagnum,* στατήρ, στηλή, etc. Les mêmes consonnes sont le signe de l'interjection, dont on se sert pour faire rester quelqu'un dans l'immobilité. Les lettres *sc* sont affectées à l'idée d'excavation, à tout ce qui est creux, et par suite à ce qui est sonore : σκάλλω, σκάπτω, *scutum, scaturire, schneiden, schallen;* les lettres *fl* à tout ce qui coule, à tout ce qui est fluide et léger : *flamma, fluo, flatus, feuille, flèche,* etc. Les choses dures se peignent par l'articulation *r* : *rude; âcre, âpre, roc,*

ompre, racler, irriter; les choses profondes, entr'ouvertes, par l'articulation *g*, signe de la gorge, et l'aspiration *h* : *gouffre, golfe, ætus.*

De Brosses ne dit pas que ces différents sons apparaissent successivement dans la parole; il a voulu seulement les classer d'après leurs caractères les plus généraux. Ils entrent, encore une fois, à titre de racines et de premiers éléments, dans toutes les langues, sans former par eux-mêmes une langue arrêtée, précise, dont on puisse ou dont on ait jamais pu se servir. Dans cet état, l'on comprend qu'ils se soient prêtés à des modifications sans nombre, suivant les différents degrés d'intelligence, les mélanges produits par la migration ou la conquête. Chaque peuple a donc sa *manière* de se servir de l'instrument général. Il y a dans chaque langue un caractère particulier à la nation qui en fait usage, et des éléments, des signes communs à toute l'humanité.

Nous admettons cette théorie dans ses traits essentiels, et, toutes réserves faites, quant aux détails. Elle est à la fois une conséquence et une preuve de tout ce qui a été dit sur l'origine naturelle du langage. Elle s'accorde en même temps avec la raison et avec les faits : avec la raison, qui ne saurait admettre l'arbitraire et le hasard dans la formation des premiers signes de la pensée; avec les faits, qui résultent de la comparaison des langues, et qui nous montrent sous leur diversité infinie un fond identique et invariable.

Dans son *Monde primitif* et dans l'extrait qu'il en a publié sous le titre d'*Histoire naturelle de la parole*, ou *Précis de l'origine du langage et de la grammaire* (in-8°, Paris, 1776), Court de Gébelin reproduit la plupart des idées et des observations du président de Brosses. Il pense, comme celui-ci, que la parole est d'origine divine, en ce sens que Dieu créa l'homme parlant, qu'il lui donna la faculté, les instruments et le besoin de la parole, comme il lui donna la faculté et le besoin de voir, d'entendre et de marcher. Il croit que l'arbitraire n'a aucune part dans la formation des premières langues, ou tout au moins des premiers mots, et que les choses eurent d'abord pour signes les sons qui peignent leurs qualités, soit directement, soit par analogie. Il admet enfin une langue primitive qui, sans avoir jamais été parlée, est composée de sons pris dans la nature, de mots en quelque sorte inachevés et contient les racines de toutes les autres langues. Mais en acceptant ces principes, l'auteur du *Monde primitif* y a associé des rêveries et des subtilités qui n'y ont aucun rapport et dont il faut laisser toute la responsabilité à sa bizarre imagination. La pensée dominante de son système, c'est que chaque lettre considérée séparément, chaque son élémentaire de la parole, a un sens particulier, est l'expression d'une idée ou d'une sensation; que les sensations sont exprimées par les voyelles et les idées par les consonnes. Mais il suffit de deux remarques pour renverser cette proposition : 1° les voyelles et les consonnes sont des éléments inséparables du langage; sauf un petit nombre d'exceptions, elles entrent dans la formation de tous les mots; or un mot ne peut exprimer à la fois qu'une seule idée; 2° nos idées, même les plus générales et les plus métaphysiques, se présentent d'abord à notre esprit sous des images, et ne peuvent être traduites que par des métaphores qui intéressent autant notre sensibilité que notre entende-

SIMON d'Athènes, nous dit Diogène Laërce (liv. II, § 122), é… un cordonnier. Comme Socrate allait quelquefois converser dans … boutique, Simon prenait note de ce qu'il retenait de ces entretiens, … c'est ainsi qu'il devint capable d'écrire des *Dialogues socratiques*. … lui en attribuait trente-trois, dont Diogène nous a conservé les titr… Les sujets en sont très-variés. Morale, critique, grammaire, rhéto… que, etc., presque toutes les parties de la science philosophique y fi… rent. On a pensé longtemps que tous ces dialogues étaient perdus; m… un très-habile philologue, M. A. Bœckh, a cru en reconnaître qua… (*Sur le juste, Sur la vertu, Sur la loi, Sur l'amour du gain*) parmi … dialogues apocryphes qui se trouvent dans la collection des œuvres … Platon, et il a rassemblé, à l'appui de sa conjecture, un grand nomb… d'arguments spécieux, sinon décisifs. Si l'opinion de M. Bœckh é… admise, nous aurions dans ces quatre dialogues, malgré leur peu … mérite, un témoignage intéressant de la popularité des enseignemen… de Socrate à Athènes, et de l'élégance qui avait pénétré jusqu'a… derniers rangs de la société athénienne. Diogène Laërce voudrait, … outre, que Simon eût donné le premier exemple de ces dialogues, … sertion très-invraisemblable. Il ajoute que Périclès ayant offert à S… mon un asile dans sa propre maison, le cordonnier philosophe refu… cette offre généreuse pour garder sa liberté. *Voir* pour plus de détai… A. Bœckh : *In Platonis qui vulgo fertur* Minoem (c'est le dialogue *S… la loi*, où se trouve une assez longue digression sur Minos), *ejusd… que libros priores de legibus comment.* (Halle, 1806); et : *Simonis S… cratici, ut videtur, dialogi quatuor.... Additi sunt incerti auctor… dialogi Eryxias et Axiochus, græca recensuit et præf. criticam præmi…* A. Bœckh (Heidelberg, 1810.) E. E.

SIMONIDE, un des plus grands poëtes lyriques de la Grè… naquit dans l'île de Ceos, la troisième année de la 55e olympiade, … l'an 558 avant l'ère chrétienne. Sa sagesse ne le rendit pas moi… célèbre dans l'antiquité que son talent poétique; et, bien qu'il … nous reste de lui aucun ouvrage entier, mais seulement des fragmen… les citations nombreuses qu'en rapportent les auteurs anciens, … mots qu'on lui attribue, et même certaines anecdotes ou légend… qui se rattachent à sa vie, présentent un caractère de réflexion … une élévation de pensée qui nous autorisent à lui donner une pl… dans ce Dictionnaire. Nous nous appuierons, d'ailleurs, sur ce m… Cicéron, qui l'appelle (*De nat. deorum*, lib. I, c. 22) *non tam … suavis poeta, sed doctus sapiensque* : « non-seulement un cha… poëte, mais un savant et un sage. »

Né d'une famille pauvre, Simonide, encore jeune, se mit … courir les villes de l'Asie … pour t… de ses talents; … il vint à Athènes, où il obt… , fils et suc… de Pisistrate, et qui, à l'ex… de se fa… donner son usurpation par … protection qu'il accordait au… les coups d'Harmodius et … d'Alevas, roi de Thessalie, … tirer à sa cour. C'est à cette …

rveilleuse, dont Phèdre a tiré la fable de *Simonide preserve par x*. que Cicéron raconte d'ailleurs avec détail dans le second *l'Orateur*. Un passage du *Protagoras* de Platon nous apprend, , que le poème, ou *ode agonistique*, dont il s'agit, avait été com- l honneur de Scopas, fils de Creon le Thessalien.

même fait Cicéron rattache l'invention de la mémoire ar- , dont plusieurs autres auteurs font également honneur à e. En effet, Scopas et ses convives ayant été écrasés sous les e la salle du banquet, furent tellement défigurés qu'on ne pou- distinguer les uns des autres. Cependant il importait de les ître pour que les honneurs funèbres pussent être rendus à cha- rt par sa famille. Simonide se souvint de la place que chacun ient occupait, et par là il put indiquer aux parents les corps de oches. Mais ce qui importe ici, c'est la réflexion que Cicéron Simonide : il remarqua « que c'est l'ordre surtout qui éclaire ure de sa lumière, » *ordinem esse maxime qui memoriæ lumen* , et, par la suite, il inventa ce procédé de mnémonique locale, iste à associer l'idée des choses au souvenir des lieux qui s'y nt.

nide étant revenu à Athènes, après la chute et l'exil d'Hippias, ant le peuple occupé à rendre de grands honneurs aux meur- Hipparque, les célébra à son tour dans des vers, dont deux nt tous sont restés. Plus tard, il chanta les événements mémo- qu'amenèrent les invasions de Darius et de Xerxès. Deux ans a bataille de Marathon, il remporta le prix de l'élégie sur , dans un sujet favorable à son rival, car c'était l'éloge des rs morts à Marathon, combat auquel Eschyle avait pris lui- ne part glorieuse. Il consacra plusieurs chants à la gloire des les morts aux Thermopyles; il célébra en vers élégiaques le d'Artémisium, et en vers lyriques la victoire de Salamine. Il s en reste que des fragments. Les témoignages des anciens sur érite, comme poète, sont unanimes. Sans parler de Catulle 39), qui, dans le genre pathétique, ne trouve rien de plus nt que les larmes de Simonide, *mœstius lacrymis Simonideis;* ni ce, qui, pour désigner des muses plaintives, rappelle celle de ide, *Cæ munera næniæ*, Denys d'Halicarnasse s'exprime ainsi : ervez, dans Simonide, le choix des mots et l'exactitude de la uction; en outre, une qualité par laquelle il se montre supérieur à Pindare, le don d'émouvoir et d'attendrir, non par la pompe gnificence, mais par un mérite qui lui est propre, le pathétique. » lien (*Instit. orat.*, liv. x, c. 1), après avoir vanté aussi la pro- langage, la simplicité et la grâce du style, ajoute : « Sa cipale est dans le don d'attendrir et d'exciter la pitié; en ce réfère à tous ses rivaux. » En effet, parmi ses poésies, ient celles qu'on désignait sous le nom de *Lamen-* e les fragments trop rares et trop courts qui sont suffit de citer l'admirable élégie sur Danaé, tout r légitimer nos regrets sur tant de chefs-

dans les jeux publics ambitionnaient

SIMON d'Athènes, nous dit Diogène Laërce (liv. II, § 122), était un cordonnier. Comme Socrate allait quelquefois converser dans sa boutique, Simon prenait note de ce qu'il retenait de ces entretiens, et c'est ainsi qu'il devint capable d'écrire des *Dialogues socratiques*. On lui en attribuait trente-trois, dont Diogène nous a conservé les titres. Les sujets en sont très-variés. Morale, critique, grammaire, rhétorique, etc., presque toutes les parties de la science philosophique y figurent. On a pensé longtemps que tous ces dialogues étaient perdus; mais un très-habile philologue, M. A. Bœckh, a cru en reconnaître quatre (*Sur le juste, Sur la vertu, Sur la loi, Sur l'amour du gain*) parmi les dialogues apocryphes qui se trouvent dans la collection des œuvres de Platon, et il a rassemblé, à l'appui de sa conjecture, un grand nombre d'arguments spécieux, sinon décisifs. Si l'opinion de M. Bœckh était admise, nous aurions dans ces quatre dialogues, malgré leur peu de mérite, un témoignage intéressant de la popularité des enseignements de Socrate à Athènes, et de l'élégance qui avait pénétré jusqu'aux derniers rangs de la société athénienne. Diogène Laërce voudrait, en outre, que Simon eût donné le premier exemple de ces dialogues, assertion très-invraisemblable. Il ajoute que Périclès ayant offert à Simon un asile dans sa propre maison, le cordonnier philosophe refusa cette offre généreuse pour garder sa liberté. *Voir* pour plus de détail: A. Bœckh: *In Platonis qui vulgo fertur* MINOEM (c'est le dialogue *Sur la loi*, où se trouve une assez longue digression sur Minos), *ejusdemque libros priores de legibus comment.* (Halle, 1806); et: *Simonis socratici, ut videtur, dialogi quatuor.... Additi sunt incerti auctoris dialogi Eryxias et Axiochus, græca recensuit et præf. criticam præmisit* A. Bœckh (Heidelberg, 1810.) E. E.

SIMONIDE, un des plus grands poëtes lyriques de la Grèce, naquit dans l'île de Céos, la troisième année de la 55e olympiade, ou l'an 558 avant l'ère chrétienne. Sa sagesse ne le rendit pas moins célèbre dans l'antiquité que son talent poétique; et, bien qu'il ne nous reste de lui aucun ouvrage entier, mais seulement des fragments, les citations nombreuses qu'en rapportent les auteurs anciens, les mots qu'on lui attribue, et même certaines anecdotes ou légendes qui se rattachent à sa vie, présentent un caractère de réflexion et une élévation de pensée qui nous autorisent à lui donner une place dans ce Dictionnaire. Nous nous appuierons, d'ailleurs, sur ce mot de Cicéron, qui l'appelle (*De nat. deorum*, lib. I, c. 22) *non tantum suavis poeta, sed doctus sapiensque*: « non-seulement un charmant poëte, mais un savant et un sage. »

Né d'une famille pauvre, Simonide, encore jeune, se mit à parcourir les villes de l'Asie Mineure pour tirer parti de ses talents; puis il vint à Athènes, où il obtint la faveur d'Hipparque, fils et successeur de Pisistrate, et qui, à l'exemple de son père, tâchait de se faire pardonner son usurpation par la douceur de son gouvernement et par la protection qu'il accordait aux lettres. Hipparque ayant succombé sous les coups d'Harmodius et d'Aristogiton, Simonide se retira auprès d'Alevas, roi de Thessalie, qui cherchait depuis quelque temps à l'attirer à sa cour. C'est à cette époque de sa vie qu'il faut placer l'aven-

e avide, ni mercenaire; jamais les doux chants de Terpsx accents mélodieux ne s'étaient vendus, en mettant à prix de sa voix. » Si, en effet, Simonide introduisit le premier faire des vers à prix convenu, il ne faut pas oublier qu'il était t que son aventure avec Scopas ne lui avait pas appris à se générosité de ses héros. Il paraît, du reste, avoir repoussé ctuellement les traits satiriques décochés contre lui. Plutarque qu'il avait coutume de dire : « J'ai deux coffres : l'un pour les autre pour la reconnaissance. Je les ouvre de temps en temps, ve toujours plein celui des salaires, et celui de la reconnaisjours vide. » On lui demandait pourquoi il était avare dans jours : « C'est, répondit-il, parce que j'aime mieux laisser mes ennemis après ma mort, que d'avoir besoin de mes amis ma vie. » Il nous reste, sous son nom, un morceau satirique lant contre les femmes; mais on l'attribue à un autre Simonmorgos, appelé l'Iambographe. Ce morceau est, en effet, en iques.

de, après un séjour de trois années à Syracuse, y mourut quatre-vingt-dixième année, l'an 468 avant Jésus-Christ.

A....D.

LICIUS, commentateur célèbre d'Aristote et d'Epictète, s derniers représentants de l'école d'Alexandrie, naquit en de l'an 500 à l'an 510 après J.-C. Il était encore très-jeune suivit, à Athènes, les leçons d'Ammonius, fils d'Hermias, avec fit aussi des observations astronomiques à Alexandrie. Après us, il prit pour maître son ancien condisciple Damascius. Les aient devenus difficiles; les maîtres d'Athènes, privés des de leurs chaires, enseignaient gratuitement la philosophie, en 529, un décret de l'empereur Justinien ferma cette école ce païenne. Les derniers néoplatoniciens, pour échapper à la ion, cherchèrent un asile auprès de Chosroès, roi de Perse : us était du nombre. De retour à Athènes, il écrivit un assez ombre de livres de philosophie; peut-être même lui fut-il perseigner : car, dans son *Commentaire sur la Physique d'Ari*s'adresse à ses auditeurs. Il est donc probable qu'il avait cet ouvrage comme un résumé de ses leçons. On ne sait pas ose sur sa vie; on pense qu'il mourut en paix à Athènes, au les études pour lesquelles il avait souffert dans sa jeunesse.

crits de Simplicius ne sont pas tous parvenus jusqu'à nous. eux qui ont été perdus, les plus regrettables sont sans doute *égé de la Physique de Théophraste*, qui nous eût tenu lieu raité, et un livre sur les syllogismes, où était résumée cette ne théorie.

licius n'est connu aujourd'hui que par cinq commentaires, le *Manuel d'Epictète*; les quatre autres sont consacrés de divers traités d'Aristote, savoir : 1° les *Caté*s de l'âme*; 3° le *Traité du ciel*; 4° la *Physique*.

tres de ces ouvrages, on comprend que plur ranger leur auteur parmi les péripaté-

ticiens ; mais cette conjecture n'est pas mieux fondée que celle de Suid
quand il fait de Damascius un stoïcien. Sans parler des relations
connues de Simplicius avec les philosophes dont il partagea l'exil
destinée suprême, il suffit d'ouvrir un de ses livres pour se convain
qu'il appartient réellement à l'école néoplatonicienne. S'il comm
Aristote, c'est suivant la méthode de ses prédécesseurs et dans
même esprit, c'est-à-dire avec le dessein bien marqué de ram
Aristote à la doctrine commune où l'éclectisme alexandrin avait
entrer le paganisme tout entier, religion et philosophie. Tel est,
effet, le but et le sens principal de tous les commentaires des ph
sophes éclectiques d'Athènes. Simplicius, en particulier, excelle d
cette œuvre de conciliation, parce qu'au lieu de s'en tenir à la le
il pénètre avec une sagacité singulière jusqu'au fond des syst
dont il veut montrer l'accord. C'est ainsi que, par une habile in
prétation, il sait concilier la logique d'Aristote avec la dialectique
Platon, malgré le dissentiment de ces deux philosophes sur les id
Il va plus loin : il soutient, non sans raison, que la *forme* est p
l'un ce qu'était l'*idée* pour l'autre. Cette vue, que semble confir
l'identité du mot grec εἶδος, explique bien des choses et permet d'
préciser équitablement la métaphysique péripatéticienne. Simplicius
terprète donc Aristote, il le justifie au besoin, il le défend m
contre certains platoniciens, en rappelant sans cesse le point de v
particulier où se plaçait l'auteur de la *Métaphysique ;* mais, enc
une fois, il n'est pas péripatéticien : il l'est si peu, que lor
Aristote est en dissentiment par trop évident avec la doctrine pl
nicienne, il n'hésite pas à lui donner tort. Il blâme à plusieurs repri
le commentateur Alexandre d'avoir fait trop peu de cas de Platon
d'avoir trop abondé dans le sens d'Aristote. Bien loin de s'en ten
la doctrine de ce dernier, il la corrige ou la complète en y ajoutan
par exemple, l'unité indivisible et l'immortalité de l'âme humaine
entière, en attribuant à notre liberté un rôle très-considérable ; en
en insistant, comme tous les philosophes alexandrins, sur la nat
ineffable de l'Etre suprême. Mais toutes les fois qu'il est d'accord a
Aristote, comme, après tout, ce philosophe est à ses yeux le p
grand commentateur de Platon (ὁ τοῦ Πλάτωνος ἄριστος ἐξηγήτης), il
heureux de s'appuyer sur une telle autorité et de pouvoir l'oppos
ses adversaires. Il ne paraît avoir écrit son *Commentaire sur la ph
sique* que pour répondre à Jean Philopon, qui avait attaqué Proc
et l'hypothèse païenne de l'éternité du monde ; et le commentaire
le *Traité du Ciel* est destiné à réfuter le même Philopon, qui, en
fendant la création, avait combattu le mouvement éternel du
Ainsi s'agitait, au vi^e^ siècle de notre ère, la perpétuelle contro
métaphysique entre le système du dieu-cause et celui du dieu-
stance.

Si Simplicius est médiocrement péripatéticien dans
sur Aristote, que dire de son célèbre *Commenta*
d'Epictète ? Il n'y est question ni d'Aristote.
son système ; son nom n'est p
eût été facile à un péripat
entre la morale stoïcien

pas encore avide, ni mercenaire; jamais les doux chants de Terpsichore aux accents mélodieux ne s'étaient vendus, en mettant à prix le charme de sa voix. » Si, en effet, Simonide introduisit le premier l'usage de faire des vers à prix convenu, il ne faut pas oublier qu'il était pauvre, et que son aventure avec Scopas ne lui avait pas appris à se fier à la générosité de ses héros. Il paraît, du reste, avoir repoussé assez spirituellement les traits satiriques décochés contre lui. Plutarque rapporte qu'il avait coutume de dire : « J'ai deux coffres : l'un pour les malédictions, l'autre pour la reconnaissance. Je les ouvre de temps en temps, et je trouve toujours plein celui des salaires, et celui de la reconnaissance toujours vide. » On lui demandait pourquoi il était avare dans ses vieux jours : « C'est, répondit-il, parce que j'aime mieux laisser du bien à mes ennemis après ma mort, que d'avoir besoin de mes amis pendant ma vie. » Il nous reste, sous son nom, un morceau satirique très-mordant contre les femmes; mais on l'attribue à un autre Simonide, d'Amorgos, appelé l'Iambographe. Ce morceau est, en effet, en vers iambiques.

Simonide, après un séjour de trois années à Syracuse, y mourut dans sa quatre-vingt-dixième année, l'an 468 avant Jésus-Christ.

A....D.

SIMPLICIUS, commentateur célèbre d'Aristote et d'Epictète, et l'un des derniers représentants de l'école d'Alexandrie, naquit en Cilicie, de l'an 500 à l'an 510 après J.-C. Il était encore très-jeune lorsqu'il suivit, à Athènes, les leçons d'Ammonius, fils d'Hermias, avec lequel il fit aussi des observations astronomiques à Alexandrie. Après Ammonius, il prit pour maître son ancien condisciple Damascius. Les temps étaient devenus difficiles; les maîtres d'Athènes, privés des revenus de leurs chaires, enseignaient gratuitement la philosophie, lorsque, en 529, un décret de l'empereur Justinien ferma cette école de science païenne. Les derniers néoplatoniciens, pour échapper à la persécution, cherchèrent un asile auprès de Chosroës, roi de Perse: Simplicius était du nombre. De retour à Athènes, il écrivit un assez grand nombre de livres de philosophie; peut-être même lui fut-il permis d'enseigner : car, dans son *Commentaire sur la Physique d'Aristote*, il s'adresse à ses auditeurs. Il est donc probable qu'il avait composé cet ouvrage comme un résumé de ses leçons. On ne sait pas autre chose sur sa vie; on pense qu'il mourut en paix à Athènes, au milieu des études pour lesquelles il avait souffert dans sa jeunesse.

Les écrits de Simplicius ne sont pas tous parvenus jusqu'à nous. Parmi ceux qui ont été perdus, les plus regrettables sont sans doute un *Abrégé de la Physique de Théophraste*, qui nous eût tenu lieu de ce traité, et un livre sur les syllogismes, où était résumée cette importante théorie.

Simplicius n'est connu aujourd'hui que par cinq commentaires, dont un sur le *Manuel d'Epictète;* les quatre autres sont consacrés à l'interprétation de divers traités d'Aristote, savoir : 1° les *Catégories;* 2° le *Traité de l'âme;* 3° le *Traité du ciel;* 4° la *Physique.* A ne considérer que les titres de ces ouvrages, on comprend que plusieurs savants aient cru devoir ranger leur auteur parmi les péripaté-

est un mouvement intérieur de l'âme, et, par conséquent, il dépend toujours de nous ; — L'âme est la seule cause du mal (moral). »

On le voit, Simplicius ne commente pas en compilateur, comme son adversaire Philopon, mais en homme qui sait penser et qui appuie sa doctrine à la fois sur le raisonnement et sur le témoignage des plus illustres philosophes. Ses commentaires n'ont pas seulement le mérite d'expliquer toujours avec clarté, quelquefois avec profondeur, la pensée d'Aristote ou d'Épictète, rattachée systématiquement au néoplatonisme ; ils se recommandent encore à l'historien de la philosophie par les nombreux fragments d'ouvrages perdus qu'on y rencontre, que Simplicius emploie avec autant de jugement que d'érudition. Il n'est pas que sa critique soit à l'abri de tout reproche : il admet trop peu légèrement l'authenticité de certains écrits attribués de son temps à Aristote, au pythagoricien Archytas, et même à Orphée. Il fait aussi un trop fréquent usage des traditions fabuleuses de la Perse et de l'Égypte ; mais, à part cet amour excessif de l'antiquité et de l'Orient, qui est un défaut commun à toute son école, Simplicius mérite l'éloge que lui décerne Fabricius : ses écrits sont bien, en effet, un répertoire de la philosophie ancienne. Il a été aussi appelé le citateur de tous les anciens philosophes, *omnium veterum philosophorum excerptum*.

Pour la bibliographie, voir la *Bibliothèque grecque* de Fabricius (édit. Harles, t. IX, p. 529-567) ; l'article du savant Daunou sur Simplicius, dans la *Biographie universelle* ; et le recueil intitulé *Scholia in Aristotelem* (collegit C.-A. Brandis, in-4°, Berlin, 1836). Les extraits de Simplicius occupent à peu près le quart de ce volume.

W.-L.

SINCLAIR (*Jean, baron de*), né en 1776 en Écosse, mort à Vienne en 1815, après avoir parcouru différentes carrières civiles et militaires, publia en allemand deux ouvrages de philosophie, conçus dans un esprit modéré, et généralement juste, mais dépourvu d'élévation et de profondeur. Le sens commun et la conscience morale sont les deux guides d'ordinaire suivis dans les deux ouvrages dont voici les titres : *Vérité et certitude* (3 vol. in-8°, 1811) ; — *Essai d'une physique fondée sur la métaphysique* (in-8°, 1815).

On retrouve cependant aussi, dans l'un et l'autre ouvrage, des réminiscences des systèmes contemporains, des emprunts faits à Kant, à Fichte, à Schelling. La philosophie dite de l'*identité*, par exemple, fournit à Sinclair le but et le principe de la spéculation, « l'union de l'identification de la différence et de la non-différence (*Vérité et certitude*, t. I^er^, p. 8, 18, 27). » [illegible] néanmoins Sinclair ne regarde que comme une tâche [illegible] et à [illegible] dans l'histoire des âges, et non pas comme [illegible] rachat du genre humain, et ne [illegible] semble la véritable sauvegarde [illegible]

SIUN-TSEU, philosophe [illegible] 280 ans avant notre ère. Quoique [illegible] il avait une au[illegible]

ait que cette nature est vicieuse, et que les prétendues
mme sont fausses et mensongères. Cette opinion pouvait
été inspirée par l'état permanent de guerre civile auquel
mes de la Chine étaient livrés de son temps.
ien-Tseu distinguait ainsi l'*existence matérielle* de la *vie*,
connaissance, la *connaissance* du *sentiment de la justice* :
e feu, disait-il, possèdent l'élément matériel (*khi*),
ent pas; les plantes et les arbres de haute tige ont la vie,
ssèdent pas la connaissance; les animaux ont la connais-
ls ne possèdent pas le sentiment de la justice. L'homme
ont à la fois l'élément matériel, la vie, la connaissance et,
entiment de la justice. C'est pourquoi il est le plus noble
es de ce monde ! » G. P.

Adam), le fondateur de l'économie politique et l'un
x représentants de l'école écossaise, naquit le 5 juin 1723,
en Ecosse. De bonne heure il se distingua par les plus
positions pour l'étude, et son père, qui remplissait les
nspecteur des douanes, le fit passer, en 1737, de l'école
à l'université de Glascow, où il resta trois ans. Il y trouva
Hutcheson, dont l'enseignement exerça sur son esprit la
e et la plus légitime influence. En même temps qu'il se
pour une doctrine généreuse qui faisait appel aux plus
nents du cœur humain, il y puisa le goût de cette sage
périmentale qui contrôle les données de l'observation pay-
ar l'étude de l'histoire, de la littérature et des langues, et
e que cette première rencontre décida de sa vocation
e. Au sortir de l'université de Glascow, sa famille, qui
ir entrer dans l'Eglise en Angleterre, l'envoya achever ses
llége de Béliol, à Oxford; mais la théologie ne souriait
Adam, qui pendant plusieurs années continua de s'oc-
ience et de littérature. Enfin, renonçant à l'état ecclé-
our lequel il ne se sentait pas d'inclination, il revint en
fixa, vers 1758, à Edimbourg. C'est à cette époque qu'il
lié avec Hume, et dès lors s'établit entre ces deux hommes,
et d'esprit si différents, une inaltérable intimité. Smith,
suivre la carrière de l'enseignement, commença par don-
bourg quelques leçons publiques de rhétorique et de belles-
s eurent assez de succès pour que l'université de Glascow,
le nommât professeur de logique. L'année suivante, en
ui confia la chaire de philosophie morale, devenue vacante
de Thomas Craigie, disciple immédiat d'Hutcheson. Il
[redacted] années consécutives. Sa réputation comme
phe Dugald Stewart, jeta le plus grand
une multitude d'étudiants animés du désir
nseignement dont il était chargé y de-
et ses opinions le sujet principal des
cercles et des sociétés littéraires.
iation, quelques petites nuances
ient propres, devinrent même

est un mouvement intérieur de l'âme, et, par conséquent, il dé toujours de nous ; — L'âme est la seule cause du mal (moral). »

On le voit, Simplicius ne commente pas en compilateur, co son adversaire Philopon, mais en homme qui sait penser et qui ap sa doctrine à la fois sur le raisonnement et sur le témoignage des illustres philosophes. Ses commentaires n'ont pas seulement le m d'expliquer toujours avec clarté, quelquefois avec profondeur, pensée d'Aristote ou d'Epictète, rattachée systématiquement au platonisme ; ils se recommandent encore à l'historien de la philoso par les nombreux fragments d'ouvrages perdus qu'on y rencontre que Simplicius emploie avec autant de jugement que d'érudition. n'est pas que sa critique soit à l'abri de tout reproche : il admet peu légèrement l'authenticité de certains écrits attribués de son to à Aristote, au pythagoricien Archytas, et même à Orphée. Il aussi un trop fréquent usage des traditions fabuleuses de la Per de l'Egypte ; mais, à part cet amour excessif de l'antiquité et l'Orient, qui est un défaut commun à toute son école, Simpl mérite l'éloge que lui décerne Fabricius : ses écrits sont bien, effet, un répertoire de la philosophie ancienne. Il a été aussi ap le ciment de tous les anciens philosophes, *omnium veterum phil phorum coagulum*.

Pour la bibliographie, voir la *Bibliothèque grecque* de Fabricius (é Harlès, t. IX, p. 529-567) ; l'article du savant Daunou sur Sim cius, dans la *Biographie universelle ;* et le recueil intitulé *Scholi Aristotelem* (collegit C.-A. Brandis, in-4°, Berlin, 1836). extraits de Simplicius occupent à peu près le quart de ce lume. W.-K.

SINCLAIR (Jean, baron DE), né en 1776 en Ecosse, mort à Vie en 1815, après avoir parcouru différentes carrières civiles et militai publia en allemand deux ouvrages de philosophie, conçus dans un prit modéré, et généralement juste, mais dépourvu d'élévation et profondeur. Le sens commun et la conscience morale sont les d guides d'ordinaire suivis dans les deux ouvrages dont voici les titr *Vérité et certitude* (3 vol. in-8°, 1811) ; — *Essai d'une physique fon sur la métaphysique* (in-8°, 1815).

On retrouve cependant aussi, dans l'un et l'autre ouvrage, des miniscences des systèmes contemporains, des emprunts faits à K à Fichte, à Schelling. La philosophie dite de l'*identité*, par exem fournit à Sinclair le but et le problème de la spéculation, « l'unio l'identification de la différence et de la non-différence (*Vérité et ce tude*, t. Ier, p. 8, 18, 27). » Cette union, néanmoins, Sinclair ne la garde que comme une tâche à proposer et à accomplir dans le co des âges, et non pas comme un fait accompli ou primitif. La foi n relle du genre humain, et non l'autorité de l'*intuition intellectuelle*, semble la véritable sauvegarde de la science philosophique. C. Bs.

SIUN-TSEU, philosophe chinois de l'école de Confucius qui vi 230 ans avant notre ère. Quoique de la même école que Meng-Tz il avait une autre doctrine que ce dernier sur la *nature de l'homme*,

vons que Smith divisait l'enseignement de la philosophie
quatre parties. Dans la première, ou théologie naturelle, il
t les preuves de l'existence de Dieu et de ses attributs, ainsi
incipes ou facultés de l'esprit sur lesquels se fonde la re-
ns la seconde, ou éthique, il exposait la doctrine morale
eul principe de la sympathie, telle qu'il l'a publiée dans sa
s sentiments moraux. Dans la troisième, au témoignage de
phe, il traitait avec plus d'étendue des principes moraux
portent à la justice. Il suivait dans cette matière un plan
lui avoir été suggéré par Montesquieu : il s'appliquait à
progrès successifs de la jurisprudence, tant publique que
puis les siècles les plus grossiers jusqu'aux siècles les plus
idiquait avec soin comment les arts qui contribuent à la
et à l'accumulation de la propriété, agissent sur les lois et
ernement, et y amènent des progrès et des changements
ceux qu'ils éprouvent. Dans la quatrième, enfin, il exa-
divers règlements politiques qui ne sont pas fondés sur le
la justice, mais sur celui de la convenance, et dont l'objet
tre les richesses, le pouvoir et la prospérité de l'État.
es quatre parties de son enseignement, nous n'en connais-
rd'hui que deux, sa doctrine morale et sa doctrine écono-
ne paraît pas que Smith ait rédigé son *Cours de théologie*
dont il serait facile, d'ailleurs, de restituer les principaux
consultant celui d'Hutcheson; mais une perte irréparable
traité de *Droit civil et politique*. Dans ce grand ouvrage,
s 1759, l'auteur se proposait, d'après le plan qui nous
enu, de suivre parallèlement l'histoire et la théorie du droit
plus obscurs commencements chez les peuples et dans
une, jusqu'à son développement le plus achevé. Que de vues
ingénieuses ou profondes, perdues à jamais, si l'on juge
le ce traité par celui des deux autres, qui ont fait de Smith
noralistes les plus éminents et le fondateur d'une science
Les ouvrages qu'il a laissés sont donc : la *Théorie des sen-
raux*, avec une dissertation sur l'origine des langues;
hes sur la nature et les causes de la richesse des nations, et
ssais philosophiques.
sa place marquée dans l'école écossaise à la suite d'Hut-
ont il fut le disciple, comme on sait, et dont plus tard il
chaire à l'université de Glascow. Suivant Hutcheson, ce
la sensation, ni à la raison qu'il faut demander le principe
ale, mais au sentiment, et il avait fait sortir de la bien-
naturelle au cœur de l'homme toutes les vertus et tous les
mith adopte la méthode et la doctrine de son maître. Adver-
é de la morale de l'intérêt, il cherche également à expli-
oraux par l'intervention d'un sentiment désintéressé;
de la bienveillance, il choisit la sympathie.
é de ce fait, dont la portée semble si restreinte au
' on tirer une règle de conduite universelle,
néciales qui en découlent. Le fait en lui-
stible penchant nous pousse à partager

les joies et les peines, les émotions, les manières d'être de blables, et à nous identifier en quelque sorte avec eux. Quel d'amour de soi qu'on puisse supposer à l'homme, dit Smit évidemment dans sa nature un principe d'intérêt pour ce aux autres qui lui rend leur bonheur nécessaire, lors m n'en retire que le plaisir d'en être témoin. C'est ce qui fait d pathie le principe des affections bienveillantes et des vertus elle ne laisse que de douces émotions dans l'âme de celui qui aussi bien que dans l'âme de celui qui en est l'objet : aussi c nous toujours à mettre nos sentiments à l'unisson de ceux Sommes-nous affectés de quelque peine ou de quelque joie, adoucissons la manifestation extérieure en présence d'un ne saurait la ressentir au même titre que nous ; tandis que de son côté, comme par une complaisance instinctive, s'effor ter sa sensibilité au niveau de la nôtre. Smith multiplie su les exemples ; il est subtil, ingénieux, délicat, et fait v une rare sagacité toutes les ressources de la sympathie po enfin à cette conclusion fondamentale, à savoir, que nos moraux sur les actions d'autrui sont antérieurs à ceux portons sur nous-mêmes. Dans son hypothèse, un homn dans une île déserte, et qui aurait vécu sans aucune comr avec son espèce, n'aurait pas plus d'idée de la convenance convenance de ses sentiments et de sa conduite, que de la de la difformité de son visage. La notion du bien et du ma et de l'injuste, ne nous est donc suggérée, si nous l'en cr par la vue des actes d'autrui. Nous ne concluons pas, dans ments moraux, de nous-mêmes à nos semblables, mais d blables à nous ; et si nous n'avions été préalablement les et les juges de leur conduite, nous serions hors d'état d'a de juger la nôtre.

Telle est la doctrine expressément formulée par Smit forme, d'ailleurs, au principe sur lequel elle repose. maintenant dans ses détails. A quel titre qualifions-nous et de déshonnêtes les actions dont nous sommes témoins ? est bien simple. Nous appelons honnêtes ou morales les nous font sympathiser avec leur auteur, et nous les approuv séquence ; déshonnêtes ou immorales, celles que nous dés par le motif contraire. S'agit-il de notre propre conduite proque a lieu : nous la tenons pour bonne quand elle exci pathies de nos semblables ; pour mauvaise, quand elle pr antipathie. Une fois maîtres de cette double expérience, faisons les spectateurs de nous-mêmes, pour ainsi dir prononçons sur la moralité de nos actes, en consultant l' qu'en ressentirait un témoin étranger, ou celle que nous ressentie dans des situations analogues. Quant à la raison, réserve les fonctions de recueillir les divers cas particulier quels il a été reconnu qu'une action est bonne ou mauva tirer une règle générale applicable à tous les cas du m C'est ainsi que se forme peu à peu dans l'esprit de chac un code de morale plus ou moins complet, et dont les pre

Nous savons que Smith divisait l'enseignement de la philosophie rale en quatre parties. Dans la première, ou théologie naturelle, il nsidérait les preuves de l'existence de Dieu et de ses attributs, ainsi les principes ou facultés de l'esprit sur lesquels se fonde la re-gion. Dans la seconde, ou éthique, il exposait la doctrine morale ée du seul principe de la sympathie, telle qu'il l'a publiée dans sa *Théorie des sentiments moraux*. Dans la troisième, au témoignage de biographe, il traitait avec plus d'étendue des principes moraux i se rapportent à la justice. Il suivait dans cette matière un plan semble lui avoir été suggéré par Montesquieu : il s'appliquait à cer les progrès successifs de la jurisprudence, tant publique que ivée, depuis les siècles les plus grossiers jusqu'aux siècles les plus is; il indiquait avec soin comment les arts qui contribuent à la sistance et à l'accumulation de la propriété, agissent sur les lois et le gouvernement, et y amènent des progrès et des changements alogues à ceux qu'ils éprouvent. Dans la quatrième, enfin, il exa-nait les divers règlements politiques qui ne sont pas fondés sur le cipe de la justice, mais sur celui de la convenance, et dont l'objet d'accroître les richesses, le pouvoir et la prospérité de l'Etat.

Or, de ces quatre parties de son enseignement, nous n'en connais-s aujourd'hui que deux, sa doctrine morale et sa doctrine écono-que. Il ne paraît pas que Smith ait rédigé son *Cours de théologie turelle*, dont il serait facile, d'ailleurs, de restituer les principaux ints, en consultant celui d'Hutcheson; mais une perte irréparable t celle du traité de *Droit civil et politique*. Dans ce grand ouvrage, noncé dès 1759, l'auteur se proposait, d'après le plan qui nous est parvenu, de suivre parallèlement l'histoire et la théorie du droit puis ses plus obscurs commencements chez les peuples et dans me humaine, jusqu'à son développement le plus achevé. Que de vues riginales, ingénieuses ou profondes, perdues à jamais, si l'on juge mérite de ce traité par celui des deux autres, qui ont fait de Smith un des moralistes les plus éminents et le fondateur d'une science uvelle! Les ouvrages qu'il a laissés sont donc : la *Théorie des sen-ments moraux*, avec une dissertation sur l'origine des langues; *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, et rents *Essais philosophiques*.

Smith a sa place marquée dans l'école écossaise à la suite d'Hut-heson, dont il fut le disciple, comme on sait, et dont plus tard il cupa la chaire à l'université de Glascow. Suivant Hutcheson, ce n'est ni à la sensation, ni à la raison qu'il faut demander le principe de la morale, mais au sentiment, et il avait fait sortir de la bien-veillance naturelle au cœur de l'homme toutes les vertus et tous les devoirs. Smith adopte la méthode et la doctrine de son maître. Adver-saire déclaré de la morale de l'intérêt, il cherche également à expli-quer les actes moraux par l'intervention d'un sentiment désintéressé; eulement, au lieu de la bienveillance, il choisit la sympathie.

Voyons comment de ce fait, dont la portée semble si restreinte au premier abord, Smith a pu tirer une règle de conduite universelle, avec toutes les obligations spéciales qui en découlent. Le fait en lui-même est bien connu. Un irrésistible penchant nous pousse à partager

précier à sa juste valeur la convenance et la moralité d'un acte spectateur impartial, dont la sympathie véritablement désintéressée loi, représente en quelque sorte l'humanité tout entière, et enfi personnifie en Dieu, l'arbitre et le juge suprême de notre conduit

Toute cette doctrine est fort ingénieuse et, pour la finesse de l'a lyse et l'originalité des détails, l'une des plus remarquables assuréi que présente l'histoire de la philosophie moderne. On sait qu'Hut son, pour échapper aux tristes conséquences de l'égoïsme de Hol en politique et en morale, avait cherché un principe désintéressé (tion, et l'avait cru rencontrer dans le sentiment de la bienveill qui nous fait trouver notre bonheur dans le bonheur d'autrui. Il a également signalé la sympathie comme l'un des sentiments désint sés de notre nature; mais il ne l'avait pas jugé suffisant pour re compte de tous nos actes moraux. La difficulté même de l'entre dut séduire un esprit aussi pénétrant et aussi souple que celu Smith, et l'on a vu quelles heureuses applications il avait su tire l'étude d'un fait en apparence si restreint, et qui avait passé pre inaperçu jusqu'alors. Mais, au fond, sa théorie n'est pas plus ac table que celle de son maître. Les objections qu'elle soulève peu aisément se résumer. Suivant l'auteur écossais, la qualification actes moraux dépend de l'approbation ou de la désapprobation qui est donnée, ou, ce qui en est l'équivalent, des impressions de sym pathie ou d'antipathie qu'ils excitent en nous. Smith confond man tement ici des faits en réalité très-distincts, il prend le conséq pour l'antécédent, l'effet pour la cause. Est-ce parce que nous l prouvons ou le désapprouvons qu'un acte est réputé bon ou mau juste ou injuste? Loin de là, l'approbation et la désapprobation sup sent un terme antérieur qui en est le motif et la raison d'être, à sa la conception préalable du bien et du mal, de la justice ou de l'in tice, sans laquelle nous ne saurions approuver ni désapprouver ce resterait de soi-même indifférent. L'idée de bien est, en outre, o gatoire. Smith le sait; et, une fois maître de la notion de bien, laqu dérive de l'approbation, qui est à son tour engendrée par la sym thie, il n'a pas de peine à conclure que ce qui est bien doit être Mais cette conclusion sort-elle rigoureusement des prémisses? A titre la sympathie aurait-elle plus d'autorité qu'aucun des autres sensibles de notre nature? N'est-elle pas éminemment relative et riable suivant l'âge, le tempérament, le sexe, l'état de santé ou maladie, le temps, le lieu, et ces mille circonstances d'où dépen le caractère, l'humeur, et, pour tout dire d'un seul mot, l'opin Smith a si bien compris l'objection, qu'il essaye d'y répondre l'hypothèse de son spectateur impartial. Ce n'est qu'une difficult plus, et une contradiction dans son système. Pour qui ne reco d'autre règle que les mouvements de la sensibilité, ou les impul d'un instinct, l'impartialité ne s'entend pas. En quoi consisterait- Etre impartial quand il s'agit de juger, de discerner le vrai d'ave faux, c'est se tenir en garde contre toute passion, tout intérêt dont fluence pourrait offusquer la lumière naturelle de l'entendement. la sympathie peut-elle être impartiale, se contenir, se modérer, se gler, quand elle entre en jeu sous le coup même des impressions q

provoquent? Et, s'il est vrai que nos jugements moraux sur les actions d'autrui sont antérieurs à ceux que nous portons sur nous-mêmes, de quel droit Smith vient-il substituer au criterium de la sympathie de nos semblables (le seul légitime dans l'hypothèse, je ne dis pas seulement la sympathie de l'individu, mais celle d'un spectateur abstrait qui n'est rien, ni moi, ni personne au monde? Ne renverse-t-il pas d'une main ce qu'il a construit de l'autre? Nous voilà, dans tous les cas, bien loin de la sympathie; car ce prétendu spectateur ne représente rien, et il est la raison même personnifiée. Est-il vrai, d'ailleurs, en nous plaçant avec lui sur le terrain des faits, que nous ayons recours au témoignage de la sympathie pour apprécier la moralité, soit de nos propres actes, soit de ceux dont nous sommes témoins? C'est le contraire qui a lieu. Nous ne pensons pouvoir bien juger qu'à la condition de faire taire nos sympathies et nos antipathies, ou de résister à leur entraînement. L'expérience de chaque jour est là qui l'atteste. Enfin, Smith s'est mépris en croyant trouver dans la sympathie un principe d'action véritablement désintéressé. Si on la compare avec le motif égoïste, il est certain que la sympathie n'implique aucun calcul de notre intérêt personnel, puisqu'elle se développe spontanément; mais autre chose est la privation ou l'absence du motif de l'intérêt, et autre chose le sacrifice que nous en ferons pour obéir à la loi morale. La doctrine de Smith est donc insuffisante et inexacte; mais on ne peut que admirer la finesse de l'analyse et l'originalité des aperçus de l'auteur. Il a mis en complète lumière un des faits les plus délicats de la nature humaine, et les résultats de son observation restent désormais acquis à la science.

Tous les mérites que nous avons signalés dans la *Théorie des sentiments moraux* se retrouvent au plus haut degré dans les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Accueilli par le plus éclatant succès lors de sa publication, en 1776, cet ouvrage fut aussitôt traduit dans presque toutes les langues de l'Europe, et il a valu à son auteur le titre de fondateur d'une science nouvelle, l'économie politique. Du moins Smith est-il le premier qui, par une méthode rigoureuse, ait essayé d'en déterminer le principe fondamental et les conditions essentielles. S'il a pu tirer de l'analyse d'un seul fait de conscience jusque-là négligé, tant de fins aperçus, d'explications ingénieuses, on conçoit tout ce que cet esprit original et inventif a dû trouver de vérités délicates ou profondes dans un sujet qu'il avait créé, pour ainsi dire, et dont les questions inépuisables touchent aux plus chers intérêts de la vie des peuples. Quelques indications rapides suffiront pour en donner idée.

L'ouvrage se divise en cinq livres. Le premier traite des causes générales de la formation, de l'accroissement et de la diminution des richesses, de leur distribution entre les différentes classes et sortes de personnes dont se compose la société. Le second traite de la nature du capital, de la manière dont il s'accumule graduellement, et de son rôle dans les différentes quantités de travail qu'il met en jeu. Le troisième et le quatrième sont consacrés à l'examen des théories d'économie politique qui ont successivement prévalu chez les différents peuples aux diverses époques de l'histoire, et des effets qu'elles ont

produits dans le développement des arts, de l'agriculture, trie et du commerce. Le cinquième, enfin, traite des revei tat, de la meilleure répartition des impôts et des dépenses frapper, soit l'universalité des citoyens, soit telle classe d'er

Le cadre, on le voit, est immense; mais un seul princ toutes ces recherches, et permet d'en apprécier l'ensemble tée. Smith, au début même de son livre, l'énonce en ce « Toutes les choses qui servent aux besoins et aux commo vie sont ou le produit immédiat du travail, ou achetées des tions avec ce produit. » Il ajoute un peu plus loin : « En et en tout lieu, ce qui est difficile à obtenir, ou qui coûte de travail à acquérir, est cher; et ce qu'on peut se procurer ou avec peu de travail, est à bon marché. Ainsi, le trava riant jamais dans sa valeur propre, est la seule mesure ré finitive qui puisse servir dans tous les temps et dans tou à apprécier et à comparer la valeur de toutes les march est leur prix réel. » Ce principe, Hume l'avait déjà reconnu aussi l'avait indiqué en quelques traits vifs et nets, mais i ici pour la première fois scientifiquement établi, et justifié finité même des applications auxquelles il donne lieu. I ou la pauvreté d'un peuple ne dépend pas, en effet, de la fer la stérilité du sol, de l'abondance ou de la rareté des prod mais surtout, et l'on peut dire exclusivement, du travai emploi. C'est en cela précisément que consiste l'erreur d crates qui n'attachent l'idée de valeur qu'aux choses, à la particulièrement à la terre. La terre et les choses contril doute à la formation de la valeur, elles en sont un des élén des conditions, puisque sans elles l'homme ne pourrait elles ne la créent pas, et ne sauraient jamais la constituer in ment de nos besoins et de notre activité propre. Les exem dent à l'appui. N'est-il pas vrai que les circonstances et les extérieures les plus favorables ne deviennent que trop souv stacle à la prospérité des peuples; qu'elles entretiennent l'apathie, pour aboutir finalement à la misère; tandis qu'u inculte et sauvage, âpre, en provoquant les efforts de l'h rend au centuple, en bien-être et en civilisation, ce qu'il a ser d'énergie pour la vaincre? Les sauvages qui vivent au jo de la chasse et de la pêche, et qui, dans l'immensité des n'ont à pourvoir pour eux et pour leurs familles qu'aux indi nécessités de la vie, n'endurent-ils pas d'ordinaire les plus c trémités, et la faim et la soif, et l'attaque des bêtes féroces, périe des saisons? Chez toute nation civilisée, au contraire, du travail total croît dans une telle proportion avec le progr et de l'industrie, qu'il permet au dern[illegible] citoyens, s'il es et laborieux, de se procurer aiséme[illegible]our les be[illegible] l'agrément de la vie, une somm[illegible]n d'[illegible] supérieure à celle que pourra j[illegible] incontestable, et, malgré quel[illegible] réelles, confirme de tout point leur n'est donc ni dans les chos[illegible]

s, ni même dans nos besoins indépendamment de la faculté
sfaire ; mais elle réside dans cette faculté, ou puissance pro-
la force qui nous constitue, c'est-à-dire l'esprit ou l'âme.
our cela que le travail n'est pas seulement l'instrument et la
bien-être matériel de l'homme, mais aussi le plus sûr garant
élioration morale au sein de la société dont il fait partie.
ncipe que Smith a eu le mérite de mettre en lumière, et
oursuivi les applications avec une rare sagacité dans les di-
nches de l'activité humaine, agriculture, industrie, com-
ne les sépare pas, conformément aux préjugés reçus, pour
pour exalter l'une aux dépens de l'autre ; il les proclame
nécessaires, également légitimes, comme concourant à la
de la richesse publique. Acquisition des matières premières,
échange, produits en nature, produits manufacturés, pro-
és et accumulés sous forme de capital, Smith fait la part de
es éléments, et les montre se développant et se perfectionnant
r sous une double loi, celle de la division et de la liberté du
n'est pas besoin de dire quelle est l'importance de ces diffé-
s de vue. Cependant Smith est peut-être allé trop loin dans
du self-government, si conforme d'ailleurs au caractère et
ons de la race anglo-saxonne. Il amoindrit outre mesure le
fluence de l'Etat : en paraissant l'exonérer d'une charge, il
réalité d'un droit, et du plus sacré de tous, le droit de sur-
de protection, de direction des intérêts intellectuels, mo-
igieux. Il se préoccupe exclusivement de l'utile, et des seuls
stricte justice, oubliant qu'il en est d'autres d'un ordre su-
qu'aucune société ne saurait déserter impunément sans ab-
qu'il y a de meilleur dans notre nature, la vertu de l'abné-
sacrifice, la toute-puissance de l'amour et de la charité.
Smith a poussé à l'extrême, comme nous le croyons, cer-
séquences de son principe, le principe en lui-même n'en de-
moins profondément vrai. Il appartenait à un philosophe
ger des faits complexes sous lesquels il se dérobe à l'atten-
bservateur ; il appartient toujours à la philosophie d'en com-
l'en rectifier les applications par une étude plus approfondie
e humaine, de ses facultés et de ses lois.

uvres complètes de Smith, précédées de sa biographie, ont
s, par Dugald Stewart, en 5 vol. in-8°, Edimbourg, 1812.
raphie a été traduite en français par Prévost de Genève, et
lui à la tête de sa traduction des *Essais philosophiques* de
ol. in-8°, Paris, 1797. — La *Théorie des sentiments moraux*
eurs fois traduite en français : une première fois, en 1764,
e de *Métaphysique de l'âme*, 2 vol. in-12, Paris ; une se-
par Blavet, et une troisième fois par madame Grouchy,
Condorcet, 2 vol. in-8°, Paris, 1798. — Les *Recherches*
re et les causes de la richesse ont été aussi plusieurs fois
[redacted]ançais : la première fois par l'abbé Blavet, 3 vol. in-12,

A. B.

ve), né en 1755 à Dachsenhausen, dans

le duché de Hesse-Darmstadt, mort à Wiesbaden en 1834, ap
avoir passé toute sa vie dans diverses fonctions de l'enseignement,
laissé les écrits suivants, la plupart inspirés par la philosophie de Ka
et tous rédigés en allemand : *Sophron et Néophil, dialogue phi
sophique*, in-8°, Giessen, 1785; — *du Déterminisme et de la libe
morale*, in-8°, Offenbach, 1789; — *la Moralité, dans ses rapports a
le bonheur des individus et des Etats*, in-8°, Francfort-sur-le-Mei
1790; — *Lectures philosophiques recueillies dans Cicéron, accompag
d'une rapide histoire de la philosophie chez les Grecs et les Romai
in-8°, ib., 1792; — *Manuel de la critique du goût*, in-8°, Leipz
1795; — *Trois dissertations philosophiques*, in-8°, ib., 1796; —
*quelques points essentiels de la théorie philosophique et morale de la
ligion*, in-8°, ib., 1798; — *Essai sur le désir de l'honneur*, in-
Francfort-sur-le-Mein, 1800, publié en 1808, sous le titre de *Phi
time*. — Avec la collaboration de son frère (*Voyez* plus bas) : *Ma
de la philosophie à l'usage des amateurs*, 8 vol. in-8°, Giess
1802-1819. X.

SNELL (Frédéric-Guillaume-Daniel), frère du précédent, naquit
1761, dans la même ville, passa presque toute sa vie, comme pro
seur de philosophie, à l'université de Giessen, et mourut dans c
ville, vers 1830. Ainsi que son aîné, mais avec plus de suc
et de talent, il se consacra à expliquer et à développer la philo
phie de Kant. Ses ouvrages, tous rédigés en allemand, sont : *Mélan
in-8°, Giessen, 1788; — *Menon*, ou *Essai en dialogue, pour éclai
les principaux points de la Critique de la raison pratique de Kant*, in-
Manheim, 1789-1796; — *Exposition et éclaircissement de la Criti
du jugement de Kant*, 2 vol. in-8°, ib., 1791-92; — *Manuel pou
premier degré des études philosophiques*, 2 vol. in-8°, Giessen, 17
et sept autres éditions jusqu'en 1832; — *du Criticisme philosophiq
comparé au dogmatisme et au scepticisme*, in-8°, ib., 1802; — *Prem
linéaments de la logique*, in-8°, ib., 1804, 1810, 1828; — *Psychol
empirique*, in-8°, ib., 1802 et 1833. — Il a publié, avec la collabo
tion de son frère, un *Manuel de philosophie pour des amateurs* (*Vo
l'article précédent); — avec celle de Schmid, un *Journal philosophi
pour la moralité, la religion et le bonheur des hommes*, in-8°, ib., 17
— avec Jean-Ernest-Chrétien Schmidt, des *Eclaircissements sur
philosophie transcendantale*, in-8°, ib., 1800; — avec le même
Grolman, un *Journal pour l'explication des droits et des devoirs
l'homme et du citoyen*, in-8°, Herborn et Hadamar, 1799. — D
autres Snell, fils du premier, se sont fait connaître par une traduct
allemande de Diogène Laërce, in-8°, Giessen, 1806; et une courte
quisse de l'histoire de la philosophie, 2 vol., in-8°, ib., 1813-19 et 18
X.

SOCHER. Il a existé deux philos
né en 1747, à Strasswalchen, mor
après avoir professé la philosophie
de Leibnitz et de Wolf, et a laissé l
prolegomenis philosophiæ et institut

Positiones ex institutionibus ontologicis, in-8°, ib., 1775; *mes ex psychologia, theologia naturali et physica generali*, , 1776. — Joseph Socher, né en 1755 à Peutingen, en mort vers 1821, membre de l'Académie des sciences de t député du clergé au parlement bavarois, est un disciple Ses écrits philosophiques sont : *Appreciation des nouveaux m philosophie*, in-8°, Ingolstadt, 1800; — *Esquisse d'une es systèmes philosophiques depuis les Grecs jusqu'à Kant*, nich, 1802; — *des Écrits de Platon*, in-8°, Landshut, 1820, r ouvrage, dont nous parlons longuement à l'article PLATON, contribué à sa renommée. Tous les écrits de Socher sont en

X.

TÉ, SOCIALISME. On s'est donné beaucoup de peine ver que l'homme est un être sociable. Ces efforts sont parfai- perflus : l homme est un être sociable, puisqu'il vit et a tou- en société. Les sauvages mêmes forment un commencement et n'ont rien de commun avec l état de nature tel que Hobbes, J.-J. Rousseau l'ont rêvé. D'ailleurs, si cette condition chi- vait existé, pourquoi, comment en serions-nous sortis pour contraire de ce que nous devions et, par conséquent, de ce pouvions être ? Si l on veut chercher, non la preuve, mais l'explication de l'état social, on la trouvera immédiatement s les facultés de l'homme, dans ses facultés physiques, mo- tellectuelles, dans ses besoins, dans ses sentiments et dans gence. Physiquement, il est impossible à l'homme de vivre, erver, de se défendre contre les rigueurs de la nature et les les bêtes féroces sans le concours de ses semblables. Morale- solitude lui est aussi redoutable que la mort; son cœur est ientiments, d'affections naturelles qui ne peuvent trouver action que dans la société, et qui, refoulés en lui-même lors- eu le temps de naître, se changent en supplice ou en folie. omme est tout à la fois un être pensant et un être parlant. : a besoin, pour atteindre tout son développement, du se- a parole, et la parole suppose nécessairement les relations Aussi cette proposition célèbre : « L'homme qui pense est dépravé, » n'est-elle qu'un simple corollaire du paradoxe iété est un état contre nature.

de démontrer un fait aussi évident que la sociabilité hu- serait plus utile de rechercher quelle est la fin et quelles sont ons de la société; quel est le but suprême qu'elle doit avoir ux, et par quels moyens il lui est donné d'y atteindre. Mais s déjà traité cette question à sa place naturelle, quand nous us occupés de la *morale* et de l'*Etat*. En effet, en nous en- elle est la fin de l'homme, la morale nous apprend néces- elle est la fin de la société; car la société n'a aucun pou- de la conscience ; elle ne peut ni les changer, ni les enlem ourrir le moyen de les accomplir. Si dre levrait aussi changer nos facultés; mme une institution contre na-

ture. L'Etat, ce n'est que la société constituée d'une certaine manière ayant sa vie et, pour ainsi dire, ses organes propres. Or, il est évident que les constitutions particulières de la société, ou les différentes formes politiques, ne sont pas moins subordonnées que la société elle-même aux lois supérieures de la morale. Ces deux points importants étant traités, comme nous venons de le dire, chacun à sa place, que nous reste-t-il donc à faire ici? Il nous reste à les confirmer par la critique, en montrant à quels déplorables résultats l'on est arrivé en invoquant d'autres principes; il nous reste à donner une idée des principaux systèmes qui, sous le nom de *socialisme*, ont proposé, surtout au commencement de ce siècle, de changer non-seulement la forme, mais les bases mêmes de la société, ses conditions les plus essentielles, et qui, passant de la théorie à l'action, ont failli plusieurs fois la détruire.

Si ce que nous avons dit est vrai, et cela est vrai si la vérité est de l'évidence; si la fin de la société est nécessairement la même que celle de l'homme; si les lois de la société ne peuvent pas être contraires aux lois de la conscience et de la morale, c'est-à-dire aux lois qui découlent de notre raison, de notre nature, et qui déterminent l'usage que nous devons faire de nos facultés et les relations que nous devons avoir avec nos semblables, la société repose sur ces trois conditions: 1° la *liberté*, et, par conséquent, la *responsabilité individuelle* de chaque personne arrivée à l'âge de raison, dans les choses qui ne portent pas atteinte à la liberté des autres et ne compromettent pas l'existence de l'ordre social; 2° la *propriété*, considérée comme le droit non-seulement de posséder, mais de donner et de transmettre les fruits de son travail, sous la restriction de ne pas blesser le droit d'autrui et de contribuer aux charges communes de la société, par laquelle ce droit est garanti; 3° la *famille*, avec tous les devoirs que ce mot renferme; avec le contrat qui élève la femme au rang d'une personne morale; avec l'obligation pour les parents d'élever les enfants à qui ils ont donné le jour. Il est évident, en effet, que sans la liberté individuelle, dans les limites où nous venons de la circonscrire, il n'y a pas de responsabilité, ni, par conséquent, de moralité; l'homme proprement dit a cessé d'exister, et la société a perdu sa raison d'être. Sans la propriété, il n'y a pas de liberté; car la propriété n'est que la liberté même considérée dans ses effets extérieurs. Si mes facultés et mes forces, mon esprit et mon corps m'appartiennent, il est clair que l'œuvre à laquelle je les ai consacrés ou les résultats de mon travail m'appartiennent au même titre. Enfin, sans la famille, il n'y a ni liberté, ni propriété: la femme, dépouillée de ses titres de fille, d'épouse et de mère, devient l'esclave de l'homme, et l'enfant celui de l'Etat, si sa destinée n'est pire encore. L'homme, de son côté, sans frein dans ses désirs, sans attachement durable, sans responsabilité pour lui-même et encore moins pour les autres, ne songera pas au lendemain. Aussi voyons-nous que les progrès de la société consistent précisément à accorder de plus en plus de respect, à faire de plus en plus de place à ces trois choses. Ainsi la femme, d'abord achetée par le mari et vendue par le père, soumise au régime hideux de la polygamie, acquiert peu à peu la place qui lui est due au foyer domestique. L'homme, en gé-

chissant par degrés de l'esclavage politique et de la servitude secouant les chaînes qui l'attachaient tantôt à une caste, tantôt, tantôt à un individu, est devenu dans l'ordre civil ce qu'il l'ordre moral, un être qui s'appartient, une personne libre et able. La propriété s'est établie partout en même temps, et par les moyens que la liberté ; et cela se conçoit aisément, puisque ne peut rien posséder. Dans la servitude privée, tous les biens nnent au maître ; dans la servitude politique, ils appartiennent l'État, au prince ou à la caste dominante.

qu'on parle des fondements nécessaires de l'ordre social, on rdinairement, et avec beaucoup de raison, la première place à on. Mais la religion, considérée dans ses rapports avec la so- peut être que la plus haute consécration de la propriété, de la et de la liberté individuelle ; car toutes ces choses, comme nous de le prouver, découlent directement de la nature morale de e, sur laquelle se fonde sa responsabilité. Or, la nature morale omme est inséparable de sa nature spirituelle, qui suppose, à r, les dogmes religieux de la Providence et de la vie future. dée d'un Dieu qui nous a créés pour lui et à son image, et vec la liberté et pour une fin éternelle, le despotisme n'est lement un attentat contre les hommes, c'est un véritable me.

n'on appelle du nom de *socialisme*, ce sont les systèmes qui, changer non la forme ou l'organisation politique de la société, s fondements et son essence même, rejettent avec plus ou e franchise, tantôt directement, tantôt par un détour, les trois ns que nous venons de désigner : la propriété, la famille, la ndividuelle. Tel est, qu'on le sache bien, le caractère distinctif, ommun du socialisme. Tous les systèmes socialistes ont également our devise le mot *solidarité*. Tous également, malgré les différ- qui les divisent, malgré la guerre acharnée qu'ils se livrent entre proposent de délivrer l'homme de sa responsabilité, en subà sa prévoyance, à son industrie, à son activité, celles de la sout entière, comme si la société était en dehors des individus e est formée, ou comme si chacun de ses membres, travaillant nent pour elle, pouvait lui donner plus qu'il ne donne à sa fa- à lui-même. Or, il est évident que l'homme ne peut être dée de sa responsabilité qu'au prix de sa liberté, et qu'il ne peut sa liberté qu'en perdant le droit de disposer de lui-même et des e son travail, dans le cercle de la vie domestique, en faveur des de son affection : car, si la société, c'est-à-dire l'État, doit réde tout, il faut aussi que tout lui appartienne, les personnes hoses. Le seul point par lequel les adeptes du socialisme diffèêtre eux, c'est que les uns s'attaquent plus particulièrement à riété : ce sont les *communistes* ; les autres à la famille et à toute ne morale : ce sont les *phalanstériens* ou *fouriéristes* ; d'autres à du tout entier, en lui ôtant jusqu'à la conscience de lui-même, ant du panthéisme une religion, en confondant dans un même a matière et l'esprit, et en essayant d'organiser, au profit d'un mme, à la fois prêtre et roi, le despotisme universel : ce sont

es *saint-simoniens*, et ceux qui, de nos jours, continuent leurs tra
tions sous le nom de *philosophes humanitaires*. Ces diverses secte
confondent, car la suppression de l'un des principes entre lesquels
partage leur œuvre de destruction, amène fatalement la ruine d
deux autres.

1°. Il faut distinguer deux espèces de communisme : le communis
ascétique, pratiqué par les esséniens, les thérapeutes et les ordres mo
nastiques ou les associations religieuses issues du christianisme; et
communisme civil, qui a existé autrefois chez certains peuples, et q
a osé de nos jours se proposer à l'humanité tout entière. Nous n'avo
rien à dire du premier : car il n'a jamais eu et n'aura jamais la préte
tion de fonder un ordre social, ou de renverser la société qui exi
actuellement pour se mettre à sa place. Les esséniens, les thér
peutes, les moines du catholicisme et certains sectaires protestan
ne sont pas autre chose que des solitaires qui vivent en commun en
eux, mais en dehors de la société et dans le but, précisément,
renoncer à ses jouissances et à ses bienfaits : de là les vœux de p
vreté, de chasteté et d'obéissance. Comment donc songeraient-ils
réformer la société, puisqu'ils ne pensent qu'à la fuir pour se réfor
eux-mêmes, et se préparer au ciel par la contemplation et la pri
Comment songeraient-ils à faire l'humanité à leur image, puis
sans la société extérieure, constituée comme elle est, il n'y au
point de bras pour les nourrir et pour les défendre, ni de poste
pour les continuer?

Le communisme civil, le seul véritablement qui mérite le nom
communisme, ne renonce pas à la propriété, il la supprime; et de c
suppression il fait la condition même ou la première loi de la
ciété. Il n'attend point qu'on abandonne, il ne permet pas qu'on pu
acquérir : car tout ce qui sert à la production, la terre, les capita
les instruments d'industrie, appartient, d'une manière indivise, à
société tout entière, et tout ce qui sert à la consommation est part
en parties égales entre tous ses membres. Il repose donc, non su
volonté ou la libre adhésion de l'individu, mais sur la contrai
Aussi, rien de plus absurde que de présenter le communisme, a
que le font aujourd'hui ses partisans, comme l'application la plus éte
due du principe évangélique de la charité. La charité est un libre é
du cœur, qui ne peut exister avec la contrainte de la loi civile. La c
rité s'exerce par le sacrifice, et le sacrifice suppose la propriété;
on ne peut donner que ce qu'on a. Ce que je ne donne pas moi-mêm
ce qu'un autre donne à ma place, en le prenant, malgré moi, sur
fruits de mon industrie et de mon labeur, ce n'est pas de la chari
c'est de la spoliation et de la servitude.

On conçoit le régime de la communauté avec la vie sauvage, où
existe, en effet, le plus ordinairement, et où il fut rencontré, il y
trois siècles, lors de la découverte de l'Amérique : car lorsque l'hom
ne doit rien ou presque rien à son génie, à son travail personnel,
pourrait-il réclamer comme sa propriété personnelle? Quand cha
puise immédiatement dans la nature ce qui suffit à ses besoins, la n
ture est par le fait un fonds commun, dont il n'y a que des usufru
tiers et point de propriétaires; et la conquête même de ces modes

chasse et la pêche, semble plutôt un plaisir qui réunit les
qu'un titre qui les sépare.
çoit encore la communauté des biens dans une société parta-
eux fractions éternellement séparées, dont l'une a pour attri-
le jouir et de commander, l'autre de travailler et de servir;
société, enfin, où règne, soit par le droit de la guerre, soit
les croyances religieuses, l'esclavage politique : c'est que la
pour ceux qui commandent et qui jouissent est ici la même
l'état sauvage. Il est facile de partager ou de consommer en
des biens auxquels personne n'a plus de droits que les au-
que ces biens sont le fruit de la servitude. Ajoutons que les
ont intéressés à rester unis pour contenir les esclaves, et se
par la domination du sacrifice de leur liberté. Cette commu-
odée sur l'oppression et l'esclavage, n'est pas une vaine hy-
elle a existé de fait, dans l'antiquité, chez plusieurs nations
t, où une caste dominante, celle des prêtres, possédait seule
in la terre et vivait du travail des castes inférieures; elle a
z les Grecs, dans les républiques guerrières de Sparte et de la
les races vaincues des ilotes et des périéciens étaient possé-
ommun, ainsi que la terre, par les races victorieuses exclu-
vouées à la guerre. Les républiques imaginaires de Platon et
s Morus s'appuient exactement sur le même principe; car
ecevons dans l'une le régime des castes, et la communauté
aux guerriers; dans l'autre, l'institution de l'esclavage pu-
etenue par les criminels et des achats d'esclaves faits à l'é-

ansportons-nous à une époque où ces odieuses distinctions
u, et où la société tout entière, en l'absence de la guerre et
age, ne peut subsister que par l'industrie et le travail. Com-
iquer alors les principes du communisme? Il n'en est pas, de
us avons produit nous-mêmes avec effort et dont la conscience
are propriétaires légitimes. *Voyez* le mot PROPRIÉTÉ, comme
nous arrachons aux autres ou puisons sans peine dans le vaste
nature. Chacun revendique la création de ses mains ou de
; chacun s'identifie avec son œuvre, et se croit le droit d'en
elon les lumières de sa raison ou les affections de son cœur,
ndition de ne pas faire tort aux autres. Veut-on faire violence
iment naturel et forcer tous les hommes à traîner le même
availler chacun pour tous, autant qu'il est nécessaire aux
t même aux passions de tous; on aura de nouveau l'esclavage
, qui pèsera, cette fois, non sur une partie de la société, sur
maudite ou vaincue, mais sur la société ou la communauté
ère. Il est vrai que les défenseurs du communisme comptent
sur le dévouement dans une société soumise à leur régime.
dévouement pour tous, pour l'Etat, pour le genre humain,
e genre humain ne doit plus former qu'une seule nation, peut
ver place dans quelques âmes d'élite et les soutenir dans quel-
upations élevées, comme la science, l'administration et la
il ne saurait être le mobile de tous les hommes, dans les plus
et souvent les plus repoussants métiers. Le communisme,

lorsqu'il veut passer de la théorie dans la pratique, et se substituer aux institutions régnantes comme la forme définitive ou comme la seule forme légitime de la société, a donc besoin de la contrainte, tant pour subsister que pour s'établir ; la servitude lui est nécessaire au même degré que la spoliation, comme le prouvent surabondamment les essais communistes qui ont été tentés dans la société européenne, depuis les anabaptistes du XVI^e^ siècle jusqu'à nos jours. On devine quel sera l'effet de ce régime dans l'ordre économique : déchargé de toute responsabilité envers lui-même et envers les autres, n'ayant que sa tâche quotidienne à fournir, l'individu descendra au rang d'automate ; toutes les facultés s'engourdiront, toute énergie s'éteindra, et à la servitude viendra se joindre le besoin. Aussi un célèbre écrivain de notre temps, celui-là même qui s'est élevé avec le plus de violence contre la propriété, a-t-il parfaitement défini le communisme *la religion de la misère*.

Le communisme n'est pas plus supportable dans son principe que dans ses effets : car le principe qu'invoquent les communistes, les uns comme certains sectaires, au nom de la religion ; les autres, comme Rousseau, Mably, Morelly, Babeuf et leurs modernes successeurs, au nom de la raison, c'est l'égalité naturelle de tous les hommes. En effet, sortant des mains de Dieu et de la nature, les hommes, disent-ils, se sont trouvés tous égaux ; ils avaient les mêmes organes, les mêmes besoins, le même degré d'instruction, d'intelligence, et ils jouissaient en commun des mêmes biens ; la propriété seule les a faits inégaux, et avec la propriété, l'éducation, nécessairement différente pour chaque classe de la société. Qu'on supprime donc la cause, et l'on supprime l'effet ; qu'on rentre dans la communauté, et l'on rentrera dans l'égalité. Mais c'est bien mal comprendre l'égalité que de la définir ainsi : l'égalité est dans la liberté morale, car nous sommes également libres, également responsables de nos actions. L'égalité est dans le droit que nous avons d'user de cette liberté pour accomplir les mêmes devoirs ; elle n'est pas ailleurs. Les hommes, quoique semblables, naissent et demeurent inégaux pour toutes leurs facultés, par celles de l'esprit comme par celles du corps ; et, en voulant les assujettir au même niveau, on leur inflige la plus dure servitude ; on viole, pour une chimère, le plus sacré de tous le droits ; on donne pour mesure à l'humanité le dernier degré de l'abaissement et de la faiblesse.

2°. Le communisme, en dispensant les parents de pourvoir à l'éducation et au sort de leurs enfants, et en rendant ce devoir impossible par la destruction de la propriété, aboutit, par un chemin détourné, à la ruine de la famille ; mais il ne l'attaque pas directement, comme le fouriérisme. En effet, le trait caractéristique de ce dernier système, son principe et son but avoué, c'est d'affranchir, de justifier et d'exalter toutes les passions ; de les considérer comme notre seul mobile, notre seule règle, et le plaisir comme notre seule fin. La passion est, pour Fourier, la même force, la même impulsion qui joue un si grand rôle dans la nature physique sous le nom d'*attraction*, et dans la nature animale sous le nom d'*instinct*. Elle est la seule forme sous laquelle la volonté divine se manifeste dans la conscience ou dans la nature humaine, et lui résister n'est pas seulement une folie, mais

Aussi le rôle de la raison n'est-il pas de la combattre, mais
der à la satisfaire en variant, en multipliant ses jouissances et
inant entre eux nos différents penchants, de manière que tous
nouvis; car, ce qui nous a fait penser que nos passions sont
s et qu'elles ont besoin d'être réprimées, c'est qu'au lieu de
ier et de les coordonner entre elles, on les a constamment op-
s unes aux autres. Le devoir est donc une pure chimère, née
rance des lois de la nature; il n'a aucune place dans une so-
a organisée.

avons montré ailleurs (*Voyez* le mot Passion, t. IV, p. 596
quelles sont, d'après Fourier, les trois classes de passions sur
s roule toute la vie humaine, et qui sont, dans notre con-
comme les organes de l'attraction universelle. Ici, nous n'a-
d'autre but que de montrer les conséquences que Fourier tui-
tirées de son principe par rapport à l'ordre social.

mière et la plus directe de ces conséquences, c'est la sup-
de la règle des mœurs, c'est la destruction complète de la fa-
effet, sur quoi repose la famille? sur le mariage et sur les
e la paternité. Eh bien, voici ce que c'est que le mariage pour
eur de la secte phalanstérienne. Le mariage, dans une société
nisée, n'est que le libre essor de l'amour, et doit être constitué
orte « que chacun des hommes puisse avoir toutes les femmes
ne des femmes tous les hommes. » Ce sont les propres expres-
il se sert Fourier dans sa *Théorie de l'association universelle*
461. La polygamie sera donc de droit; elle sera en quel-
e l'essence du mariage; mais elle existera au profit des
comme au profit des hommes; et dans cette double polygamie
ablis plusieurs degrés qui répondront aux diverses dispositions
ure humaine, ou aux différentes espèces d'amour : au premier
on admettra les amours de passage ou les simples caprices,
ervice desquels il y aura dans l'État diverses classes de fonc-
s appelés des noms significatifs de *bayaderes*, *bacchantes*,
es, etc.; au deuxième degré figureront les *favoris* et les *favo-*
est-à-dire les passions d'une certaine durée, mais restées sté-
; troisième degré, les *geniteurs* et *genitrices*, ou les amours
res qui n'ont produit qu'un enfant; au quatrième et dernier
s *époux* et *épouses*, qui s'accorderont ce titre réciproquement
airement, après une union éprouvée par les années ou cimen-
la naissance de plusieurs enfants. Du reste, aucune de ces
ne portera préjudice aux trois autres; car elles pourront être
ées simultanément par la même personne avec des personnes
es. C'est dire, en d'autres termes, que le mariage sera aboli et
é par le libertinage le plus effréné. Encore Fourier ne reste-
t dans ces termes, et ce que son impure imagination promet à
notre plume se refuse à le retracer. Quant à la paternité que
admet sous le nom de *familisme*, parmi les douze passions ra-
du cœur humain, elle n'est et ne peut être, dans son système,
affection grossière à laquelle aucun devoir, aucun droit n'est at-
un instinct physique plutôt qu'un sentiment moral, comme
t de la brute pour ses petits. D'ailleurs, comment le père re-

connaîtra-t-il ses enfants dans cette promiscuité hideuse? et s'
connaît, quels devoirs aura-t-il à remplir envers eux, puisq
les prend dès leur naissance pour les élever à ses frais et les in
fonctions pour lesquelles il les juge propres? Vainement quelq
vains plus récents de la secte phalanstérienne ont-ils dissimu
poussé cette doctrine; elle est, on peut le dire, la partie la
sitive du système de Fourier, la conséquence la plus nett
principe, et celle qui entrerait la première dans la pratique,
tique pouvait être essayée sans entrave.

Il est vrai cependant que Fourier poursuivait un but plus
Ce n'est pas seulement la famille, c'est la société tout entière
civilisation elle-même, objet de ses malédictions et de sa colè
voulait remplacer par une société nouvelle, exclusivement fo
l'attraction, et où les passions humaines, affranchies de to
trainte, concourraient par leur accord et leur liberté même
cité commune, une félicité telle que l'imagination la plus h
pourrait l'égaler. Le nom de cette société, c'est l'*harmonie;*
qui la représente le plus immédiatement, il faut dire aussi le p
plétement, le *phalanstère.* On appelle phalanstère un bâtir
plutôt un palais d'une forme particulière, contenant une *p*
c'est-à-dire une association de seize cents à deux mille pers
entouré d'un terrain suffisant pour l'industrie et la subsistanc
population. Le phalanstère a été souvent considéré comme la
de la société harmonienne; mais, en réalité, il forme un Etat
dant et souverain : car la hiérarchie politique que Fourier ve
entre les trois millions de phalanstères qu'il promet à notr
n'est accompagnée d'aucun pouvoir; les divisions qu'il ima
les noms d'*unarchie, duarchie, triarchie,* etc., pour faire de
une seule république dont la capitale serait Constantinople
que des divisions géométriques et des mots vides de sens. N
naîtrons donc le système entier de Fourier, si nous arrivon
faire une idée exacte du phalanstère.

Les points capitaux de cette association, après tout ce
avons dit de son état moral, sont la constitution de la propriél
ganisation du travail. En effet, la propriété doit être égalen
gnée de la division et de la communauté; car la division, c'e
actuel des choses, c'est le contraire de l'association; et la com
absolue, c'est l'égalité, c'est-à-dire la contrainte, la rédu
toutes les passions à une même mesure. Le travail doit a
unique moteur l'attraction et se confondre avec le plaisir, en s
n'y ait pas une fonction dans la société, si pénible ou si r
qu'elle nous paraisse aujourd'hui, qui ne puisse être recherch
complie avec passion. Voici d'abord comment Fourier a cru
le premier de ces deux problèmes.

Toute propriété ressemblera à celle des travaux publics
voyons aujourd'hui aux main[illegible]agnies. [illegible]viendra
prit de personne de réclamer
d'entreprises, un morceau
leur totale du canal ou du
l'on remet à chacun un titr

ion revient de cette valeur. C'est ainsi qu'au phalanstère
s propriétés, meubles ou immeubles, capitaux et instruments
l, seront réunies en un fonds social qui ne pourra pas être di-
is sur lequel chaque sociétaire possédera, en raison de ses ap-
s actions portant intérêt et transmissibles à volonté.
me inégalité que nous voyons consacrée dans la propriété est
e dans la répartition du revenu ou du bénéfice social. Après le
ient des dépenses communes, des frais de construction, des
ionnements, des réserves, etc., ce qui restera à la société de
annuel sera divisé en trois parts inégales : $\frac{4}{12}$ seront réservés
l, $\frac{5}{12}$ aux intérêts du capital, et $\frac{3}{12}$ au travail; en sorte que tous
auront satisfaction : ceux de la propriété, ceux du travail,
l'intelligence. Dans la part même du travail, on établira une
entre les travaux nécessaires, les travaux utiles et les tri-
rement; les premiers seront mieux rétribués que les seconds,
onds que les troisièmes.
e n'est pas tout : il faut aussi penser à ceux qui n'ont rien et qui
eraient pas une ressource suffisante dans leur activité ou leur
ur ceux-là, Fourier prélève, sur les revenus communs, un
assez considérable pour les faire vivre convenablement, et qui,
ant avec les bénéfices de l'association, reçoit le nom de *minimum*
portionnel. Cette part, faite indistinctement à l'oisiveté et au
ne doit pas être considérée comme un bienfait, comme un sa-
ire de reconnaissance, mais comme une restitution. En effet,
est né avec certains droits dont il jouissait dans l'état sau-
qui lui assuraient une existence tranquille et heureuse : les
chasse, de pêche, de pâture, de cueillette, d'insouciance,
extérieure, c'est-à-dire de former des attroupements, et enfin
es droits naturels d'une nouvelle espèce que Fourier veut subs-
ceux des philosophes, la société nous les a enlevés; elle doit
restituer en assurant, sans condition, à chacun de ses membres
sort non moins heureux que celui dont il jouissait dans l'état
e.

au travail, qui supportera toutes ces charges, il ne pourra
lir, puisqu'il sera une passion, et il deviendra une passion par
re savante dont on saura l'organiser. D'abord on travaillera
mun, chacun à ce qui lui plaît et avec qui il lui plaît, ce qui
à toutes les occupations le charme qu'on trouve aux vendanges
oissons. Ensuite, le travail sera entièrement divisé, et par là
ès-facile, très-propre à satisfaire tous les goûts, à développer
s vocations; il recevra, en outre, de nouvelles forces de l'esprit
ion que produira cette division entre les différentes séries de
urs attachées aux diverses branches de l'industrie et les groupes
nt chaque série. Enfin, un dernier attrait naîtra de la variété :
e à la division du travail, une même personne pourra exercer
ente professions et changer plusieurs fois dans un jour de
ée série. Ces trois conditions du travail correspondent à un
s sur lesquelles reposent, d'après Fourier, la
é : la *papillonne*, ou l'amour du change-
= l'esprit de rivalité, l'émulation; et la

composite, ou l'ivresse qui naît en nous du mélange de plusieurs plaisirs. Mais, indépendamment de ces passions générales, il y en a particulières qui réclameront certaines fonctions moins attrayantes, apparence, que les autres. Ainsi, un grand nombre d'enfants ont goût de la saleté; au lieu de les corriger, comme on fait maladroitement sous le régime de la civilisation, on les enrégimentera sous le de *petites hordes*, et on leur confiera les travaux les plus immon D'autres se font remarquer par leur gourmandise, on en fera les c niers, les pâtissiers et les confiseurs du phalanstère. On se rendra r proquement, par amitié ou par amour, les humbles services abandon aujourd'hui à la domesticité.

Si l'âme se soulève de dégoût devant l'immoralité de ce systè l'esprit n'est pas moins choqué des inconséquences et des chimères renferme. La propriété, telle que Fourier la conçoit, c'est le com nisme; et son organisation du travail, une hallucination. Comment effet, échapper au communisme quand on n'est pas maître de son pital, quand on n'est pas libre de le retirer ou de le racheter, q on n'a pas le droit de l'exploiter ou de le dépenser à sa man Comment échapper au communisme quand la société se reco le devoir de procurer à tous ses membres une vie commode, aucune condition de service rendu? Comment échapper au com nisme quand la famille est détruite de fond en comble, et que, sonne ne pouvant reconnaître son sang, tous les enfants appartien nécessairement à l'Etat? Comment échapper au communisme q l'attraction est la seule règle de la vie humaine, et qu'ayant obé deux à cette loi, celui qui travaille et celui qui se repose ont ex ment les mêmes droits? Mais il y a plus : pour être parfaitement au principe de Fourier, il faut rétribuer chacun, non suivant ses vres, mais suivant ses désirs. Sans doute, le travail attrayant une réponse à cette objection; mais le travail attrayant, dans le absolu où Fourier le conçoit, le travail changé en passion dans to les fonctions possibles; c'est une chimère qu'il suffit d'énoncer po détruire. La terre ne devient féconde, le métal ne se transforme nos doigts, la pierre ne s'élève en murailles qu'arrosés de nos sue Jamais le plaisir ne prendra la place de la nécessité et du dev Jamais l'homme ne pourra s'attacher sérieusement qu'à une seule fession; celui qui en exerce plusieurs à la fois, les exerce mal. Et q à la division du travail, si elle s'applique avec succès à des œu purement mécaniques, elle est très-limitée dans les occupations demandent le concours de l'intelligence et de l'art.

3°. En ruinant la famille et la propriété, Fourier ne laisse rien sister de l'individu; mais il croit fermement le respecter et appo son affranchissement, puisque la liberté, pour lui, n'est pas a chose que la puissance de satisfaire toutes ses passions (*Voyez Traité du libre arbitre*). C'est, au contraire, contre l'individu et liberté individuelle qu'a été imaginé surtout le système sai simonien.

Le saint-simonisme a succombé dans la tentative qu'il fit, il une vingtaine d'années, pour réaliser ses doctrines. Il a succombé sa propre impuissance encore plus que par les arrêts de la justice,

s même resté à l'état de parti comme le communisme et le
ime ; mais ses principes ont profondément perverti les esprits,
ssant comme une scorie de matérialisme et de panthéisme, de
ons religieuses et d'égoïsme positif, de licence individuelle et
ions au despotisme ; ils se sont fondus dans les autres sectes
es, en même temps qu'ils ont conservé leur caractère propre
e certaine philosophie verbeuse, confuse, dithyrambique,
ne, qui, faute d'autre nom, peut recevoir, à bon droit, celui de
hie *humanitaire* ; car l'homme, l'individu, y disparaît complé-
levant l'humanité.

i distingue particulièrement le saint-simonisme, c'est qu'il est
fois une religion et une institution politique, une Église et une
emporelle étroitement et sciemment confondues. Le dogme
Église c'est le panthéisme, et le dernier mot de cette organi-
ciale, le despotisme, le pouvoir absolu d'un seul homme qui
r sa tête la tiare et la couronne, qui gouverne sans contrôle
nnes et les consciences.

ithéisme saint-simonien ne s'est jamais dissimulé ; aspirant à
, dans l'esprit des masses, le dogme chrétien, il était forcé de
langage aussi clair que son propre principe pouvait le per-
Aussi voici la définition qu'il donnait de Dieu, en tête de ses
ons : « Dieu est un, Dieu est tout ce qui est ; tout est en lui,
par lui ; tout est lui. Dieu, l'être infini, universel, exprime
unité vivante et active, c'est l'amour infini et universel qui
este à nous sous deux aspects principaux, comme esprit et
matière, ou comme intelligence et comme force, comme sa-
comme beauté. L'homme, représentation finie de l'être infini,
me lui, dans son unité active, amour ; et dans les modes,
aspects de sa manifestation, esprit et matière, intelligence et
gesse et beauté. »

rale qui sort de ce dogme se devine aisément. Si l'esprit et la
sont également divins et aussi essentiels l'un que l'autre soit
re de Dieu, soit à celle de l'homme, pourquoi les subordon-
à l'autre ? pourquoi la sagesse et l'intelligence seraient-elles
à la beauté et à la force ? pourquoi l'âme commanderait-elle
et la raison aux passions ? C'est ce qu'a compris le saint-simo-
and il a proclamé la *réhabilitation de la chair*, et la légitimité
la sainteté des passions. « Sanctifiez-vous dans le travail et
laisir ! » Telle était sa règle suprême, ou, pour parler son lan-
formule morale. Les législateurs anciens, disaient-ils, s'é-
clusivement occupés de la matière : Jésus-Christ a émancipé
après lui Saint-Simon est venu unir et réconcilier ces deux
naséparables de notre être.

ne doctrine semblable, il n'y a pas de place pour la liberté,
rté n'existe qu'avec le devoir et la conscience de notre per-
, qui elle-même est inconciliable avec l'unité de substance.
saint-simonisme était-il conséquent avec lui-même en propo-
ordre social où l'individu disparaissait dans l'État, confondu
e avec l'humanité et personnifié dans un seul homme.
e, dans la société saint-simonienne, emprunte toute sa valeur

de la fonction qu'il remplit. Il y a trois fonctions principales : le sacer doce, la science, l'industrie; par conséquent, il y a trois ordres fonctionnaires : les prêtres, les savants, les industriels. Chacun de trois ordres est représenté par ses chefs dans un conseil suprême ap du nom de *collége;* et au-dessus du collége est le *père,* c'est-à-dire chef à la fois spirituel et temporel, dont la volonté est la loi suprê la loi vivante de la société. C'est ainsi que le saint-simonisme vo échapper à l'antagonisme qui existe, sous le régime actuel, entre glise et l'Etat, et qui n'est que la conséquence de la scission é entre l'esprit et la matière.

La principale tâche du père, c'est de mettre en pratique cette de justice : « Chacun doit être classé selon sa capacité et rétribué vant ses œuvres. » En conséquence, il dispose à la fois des perso et des biens de l'association. Il dispose des personnes, puisqu'il as à chacun les fonctions qu'il doit remplir, et que tout citoyen est au rang de fonctionnaire public. Il dispose également de tous les puisque toute rémunération émane de lui, et que personne ne doit posséder qui ne soit une rémunération légitime de ses œuvres per nelles. Aussi le saint-simonisme a-t-il demandé l'abolition de l'hér ce qui est la même chose que l'abolition de la propriété. D'ail pour être entièrement fidèle au principe de la rémunération selo œuvres, il faudrait aussi supprimer les donations et les présents vifs; car la générosité et l'affection ne sont pas toujours d'accord le mérite.

L'abolition de la propriété d'une part, et de l'autre la réhabilitati la chair, la sanctification des passions, ont conduit le saint-simoni sur la fin de sa carrière, à demander la suppression de la famille : ce n'est point la transformer, comme il le prétendait; c'est vérita ment la supprimer que de ne reconnaître d'autre règle que la pas dans les relations mutuelles de l'homme et de la femme. Le code de relations devait être promulgué par la femme elle-même, appe pour la première fois à une complète émancipation, par la fem messie, par la *femme libre,* dont le trône était déjà dressé à côté celui du père.

Le saint-simonisme porte avec lui sa propre réfutation : car il n qu'une juxtaposition d'erreurs, dont chacune à part a été mille repoussée par la raison et par la conscience du genre humain : le p théisme en religion, le matérialisme ou l'épicurisme en morale, despotisme en politique. Chacun de ces trois systèmes se rencontr début de la civilisation, et plus le genre humain s'éclaire et s'amél plus il s'en écarte. Ainsi le panthéisme religieux a produit le brah nisme et le bouddhisme; la sanctification des passions est dans la m thologie grecque; et le despotisme est le gouvernement de tous Etats barbares. Le saint-simonisme est donc en contradiction a cette loi du progrès qu'il invoque si souvent, et qui est la seule preu qu'il allègue en faveur de ses doctrines. Quant à la fameuse formu « A chacun suivant sa capacité, et à chaque capacité suivant œuvres, » il est vrai qu'elle exprime parfaitement l'idée de la justi mais cette idée n'est pas nouvelle dans la conscience humaine; difficile c'est de la réaliser. Or, quel homme, quel gouvernement p

n'est pas même resté à l'état de parti comme le communisme et le fourriérisme ; mais ses principes ont profondément perverti les esprits, en y laissant comme une scorie de matérialisme et de panthéisme, de négations religieuses et d'égoïsme positif, de licence individuelle et d'aspirations au despotisme ; ils se sont fondus dans les autres sectes socialistes, en même temps qu'ils ont conservé leur caractère propre sous une certaine philosophie verbeuse, confuse, dithyrambique, lyrique, qui, faute d'autre nom, peut recevoir, à bon droit, celui de philosophie *humanitaire ;* car l'homme, l'individu, y disparaît complétement devant l'humanité.

Ce qui distingue particulièrement le saint-simonisme, c'est qu'il est tout à la fois une religion et une institution politique, une Eglise et une société temporelle étroitement et sciemment confondues. Le dogme de cette Eglise c'est le panthéisme, et le dernier mot de cette organisation sociale, le despotisme, le pouvoir absolu d'un seul homme qui réunit sur sa tête la tiare et la couronne, qui gouverne sans contrôle les personnes et les consciences.

Le panthéisme saint-simonien ne s'est jamais dissimulé ; aspirant à dominer, dans l'esprit des masses, le dogme chrétien, il était forcé de parler un langage aussi clair que son propre principe pouvait le permettre. Aussi voici la définition qu'il donnait de Dieu, en tête de ses publications : « Dieu est un, Dieu est tout ce qui est ; tout est en lui, tout est par lui ; tout est lui. Dieu, l'être infini, universel, exprimé dans son unité vivante et active, c'est l'amour infini et universel qui se manifeste à nous sous deux aspects principaux, comme esprit et comme matière, ou comme intelligence et comme force, comme sagesse et comme beauté. L'homme, représentation finie de l'être infini, est, comme lui, dans son unité active, amour ; et dans les modes, dans les aspects de sa manifestation, esprit et matière, intelligence et force, sagesse et beauté. »

La morale qui sort de ce dogme se devine aisément. Si l'esprit et la matière sont également divins et aussi essentiels l'un que l'autre soit à la nature de Dieu, soit à celle de l'homme, pourquoi les subordonner l'un à l'autre ? pourquoi la sagesse et l'intelligence seraient-elles préférées à la beauté et à la force ? pourquoi l'âme commanderait-elle au corps et la raison aux passions ? C'est ce qu'a compris le saint-simonisme quand il a proclamé la *réhabilitation de la chair*, et la légitimité ou plutôt la sainteté des passions. « Sanctifiez-vous dans le travail et dans le plaisir ! » Telle était sa règle suprême, ou, pour parler son langage, sa formule morale. Les législateurs anciens, disaient-ils, s'étaient exclusivement occupés de la matière : Jésus-Christ a émancipé l'esprit ; après lui Saint-Simon est venu unir et réconcilier ces deux moitiés inséparables de notre être.

Dans une doctrine semblable, il n'y a pas de place pour la liberté, et la liberté n'existe qu'avec le devoir et la conscience de notre personnalité, qui elle-même est inconciliable avec l'unité de substance. Aussi le saint-simonisme était-il conséquent avec lui-même en proposant un ordre social où l'individu disparaissait dans l'Etat, confondu lui-même avec l'humanité et personnifié dans un seul homme. L'homme, dans la société saint-simonienne, emprunte toute sa valeur

sions, mais qu'il les avait vaincues par la force de sa volonté. To
nous donne à supposer qu'il passa sa jeunesse à s'instruire, soit t
seul, soit à l'école de maîtres célèbres. Son père lui avait appri
sculpture; Damon lui enseigna la musique, qu'il étudia encore
tard avec Connos. Il suivit aussi vraisemblablement les leçons de P
dicus; il apprit la géométrie avec Théodore de Cyrène; il savait e
l'astronomie et les sciences mathématiques à peu près autant qu'hom
de son temps. Quant à la philosophie, il est certain, malgré de fau
traditions, qu'il ne connut la doctrine d'Anaxagore que par ses livr
c'est ce que nous apprend Platon dans *le Phédon*. Aristoxène, qu
prétend disciple d'Archelaüs, est une trop mauvaise autorité pour
riter aucune confiance. Enfin, Xénophon nous dit positivement q
fut son propre maître en philosophie, αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας (*Co*
liv. I, c. 5).

Socrate ne partagea pas le goût des philosophes ses prédéces
pour les pérégrinations lointaines. Il ne fit jamais aucun voyage,
qu'en disent de fausses traditions, et, selon Platon lui-même,
seule fois dans sa vie, il alla à l'isthme de Corinthe. C'est à peine
sortait de l'enceinte même de la ville. Platon nous le peint, dan
Phèdre, entraîné par hasard, et contre sa coutume, dans les cam
gnes d'Athènes. Pour Socrate, l'homme était tout : il passait sa v
s'examiner lui-même et les autres; il ne lui restait aucune curio
pour les choses extérieures.

La même raison l'éloignait des affaires publiques; il répétait sou
les maximes des anciens sages qui conseillent cet éloignement. Il a
tait une grande inhabileté au maniement des affaires humaines,
estimait trop haut la vie morale pour la sacrifier à la vie politi
Il déclarait que celui qui veut se mêler de corriger les hommes ne
prendre aucune fonction dans l'Etat, s'il veut vivre quelque te
Mais, en fuyant les honneurs et les charges, il accomplissait d'
manière inflexible les devoirs du citoyen, et nul ne le surpassait p
courage et la justice, les deux vertus civiques par excellence. So
on le vit souffrir, sans se plaindre, toutes les privations; il marc
pieds nus, à peine couvert, sur la glace; supportait la faim et la
tigue mieux qu'Alcibiade lui-même et les autres soldats; il comb
à Délium, à Potidée, à Amphipolis. Il était à la bataille comme d
les rues d'Athènes, l'allure superbe, le regard dédaigneux. Dans d
de ces combats, il sauva la vie d'Alcibiade et de Xénophon. A Athè
Socrate ne remplit qu'une seule fois une fonction publique. Il é
prytane quand on fit le procès aux dix généraux des Arginuses : il
défendit devant le peuple. Plus tard, sous la domination des Tre
il refusa, malgré les relations qui l'unissaient à quelques-uns d'e
eux de leur amener Léon le Salaminien, qu'ils voulaient mettre à m
Socrate défendit donc la justice contre tous les pouvoirs, contre le p
ple et contre les tyrans.

Mais, pour être étranger à la politique, il n'en vivait pas mo
d'une manière publique : sa vie était en quelque sorte tout ouverte, to
φανερῷ. Socrate, en effet, n'avait point d'école; il n'enseignait pas d
un lieu fermé; il ne publia point de livres. Son enseignement fut t
perpétuelle conversation. Socrate était partout, sur les places pu

ns les gymnases, sous les portiques, partout où il y avait ré-
peuple; il aimait les hommes, et les cherchait. Il causait
le monde et sur toute espèce de sujets. Il parlait à chacun de
s, et savait toujours donner à la conversation un tour moral.
ens, si juste, trouvait en toute circonstance le meilleur con-
conciliait deux frères; il enseignait à son propre fils le respect
re violente et importune; à un homme ruiné, il présentait la
du travail, et lui apprenait à mépriser l'oisiveté comme ser-
riche, il fournissait un intendant pour le soin de ses affaires;
sentir à un jeune homme présomptueux et ambitieux son
des affaires publiques. Au contraire, il encourageait l'am-
n homme capable, mais timide et trop modeste. Enfin, il
inture avec Parrhasius, sculpture avec Cliton le statuaire; il
rhétorique avec Aspasie, et, ce qui est un curieux trait de
l enseignait à la courtisane Théodota les moyens de plaire.
aimait passionnément les jeunes gens. C'était un plaisir pour
ntourer d'une jeunesse curieuse et intelligente, qu'il ne cor-
as, comme le prétendirent ses accusateurs, mais qu'il sédui-
morale nouvelle, et à une religion plus pure que celle de la
e; il ne leur enseignait pas le mépris de l'autorité pater-
mais il leur apprenait vraisemblablement à placer la raison
ce au-dessus de toute autorité humaine, en ayant soin d'ajou-
doute, que l'une des parties essentielles de la justice et de la
l'obéissance respectueuse aux parents, comme on le voit dans
gnement avec Lamproclès, son fils aîné. Enfin Socrate, quoi-
ât toujours d'amour, et quoique sensible comme un Grec et
à la beauté physique, aimait surtout la beauté morale, et
it cette jeunesse d'élite par une sympathie extraordinaire.
lout à cette sympathie, nous dit Platon dans *le Théagès*, que
lut les merveilles de son enseignement. Il est difficile aujour-
se rendre compte des séductions de cette parole évanouie.
n nous en a conservé la grâce, l'élégance et la simplicité : on
cette bonhomie mêlée d'ironie devait toucher les jeunes âmes.
it-ce assez pour les conquérir? Est-ce assez pour expliquer
ousiasme dont parle Alcibiade dans *le Banquet*? « En l'écou-
hommes, les femmes, les jeunes gens étaient saisis et trans-
Pour moi, ajoute-t-il, je sens palpiter mon cœur plus forte-
e si j'étais agité de la manie dansante des Corybantes; ses
ont couler mes larmes. » Faut-il croire que Platon prête ici
e son propre enthousiasme? Nous ne le pensons pas : il est
blable que Xénophon n'a pas compris le personnage entier de
ou encore qu'il a été incapable de le rendre dans toute son
lé. Nous voyons dans Platon deux traits qui paraissent af-
ans Xénophon : l'ironie et l'enthousiasme. Alcibiade appelle
un effronté railleur, et le compare au satyre Marsyas. Xéno-
en général, adouci le caractère de la raillerie socratique : il
able que c'est à ses traits mordants que Socrate dut en grande
s inimitiés qui le firent périr. Un de ces traits, rapporté par
n, nous explique la haine de Théramène et de Critias.
ne dut pas ménager davantage les chefs du parti populaire.

En même temps, son enthousiasme, tempéré sans doute par la m
et la grâce, mais engendré par une foi vive dans son génie, et le s
ment ardent d'une mission divine, dut révolter les hommes médi
et superstitieux, comme le signe d'un orgueil exagéré. Le for
génie de Socrate est le bon sens, mais un bon sens à la fois aigu
passionné, armé de l'ironie, échauffé par l'enthousiasme.

Platon lui prête dans son *Apologie* des paroles sublimes qui ra
lent celles des premiers apôtres chrétiens : « Si vous me disiez
crate, nous rejetons l'avis d'Anytus, et nous te renvoyons absous,
à la condition que tu cesseras tes recherches accoutumées.... je
répondrais sans balancer : Athéniens, je vous honore et je vous a
mais j'obéirai plutôt au dieu qu'à vous.... Faites ce que vous den
Anytus ou ne le faites pas ; renvoyez-moi ou ne me renvoyez pa
ne ferai jamais autre chose, quand je devrais mourir mille fois. »

C'est ici le lieu de nous demander s'il croyait aux dieux de sa p
et quelles étaient ces divinités nouvelles qu'on l'accusait d'intro
Si nous écoutons Xénophon, Socrate révérait les dieux de l'Et
sacrifiait ouvertement dans sa propre maison ou sur les autels pu
Xénophon ne nous cite aucune parole injurieuse aux divinités p
nes, aucune même qui témoigne d'un seul doute sur leur exist
Le dernier mot de Socrate mourant semble indiquer aussi la f
paganisme, puisqu'il est douteux que Socrate ait voulu mentir
la mort même. D'un autre côté, Xénophon ne cite pas davantag
seule parole de Socrate qui implique la croyance aux dieux de
lympe. Tout ce que Socrate dit des dieux se peut entendre par
ment du Dieu immatériel et unique que nous reconnaissons
lui ; sa croyance à la divination et aux oracles s'explique très
par la pensée d'une Providence particulière toujours présente. Il
fiait aux dieux par respect pour la république, et d'ailleurs, il pe
dans sa pensée adresser ces hommages au Dieu véritable. Il c
ainsi se servir fréquemment du nom des dieux populaires, leur la
leurs attributions, mais toujours avec une légère intention d'i
dont ses disciples les plus intimes avaient vraisemblablement le s
Xénophon, dans ses *Mémorables*, qui étaient une sorte d'apologi
vait éviter tout ce qui pouvait charger la mémoire de Socrate et d
raison à ses accusateurs. Dans les dialogues de Platon, Socrate
avec plus de hardiesse. Il dit, dans *le Phèdre*, à propos d'une
mythologique, qu'il n'a pas assez de loisir pour en chercher l'ex
tion, qu'il se borne à croire ce que croit le vulgaire, et qu'il s'oc
non de ces choses indifférentes, mais de lui-même. Ces paroles
montrent bien comment se comportait Socrate à l'égard de la re
populaire : il en parlait peu ; et s'il en parlait, c'était sans
pris, mais avec un demi-sourire et un léger dédain. Dans *l'E
phron*, Platon va plus loin. Est-ce lui-même qui parle, ou le So
véritable ? il est difficile de le savoir ; mais il est probable q
pensée de ce petit dialogue est tout à fait socratique : c'est l'oppo
de la morale et de la mythologie.

On ne peut donc nier qu'il n'y eût quelque chose de plausible
l'accusation dirigée plus tard contre Socrate. La vérité est qu
croyait guère aux dieux de la république. La manière même d

l dans l'*Apologie*, justifie l'accusateur. Socrate, en effet, Dieu; mais, par cela même, il ne croyait pas aux dieux : c'é- rime alors, c'est aujourd'hui sa gloire, et il est heureux pour s accusateurs aient eu raison. Mais, quand on lui reprochait re de nouveaux dieux dans l'Etat, ici sa défense était pleine de raison. De quels dieux parlait-on? Ce n'était pas sans doute nique et parfait dont il enseignait l'existence : car souvent et les philosophes, sans nier les autres dieux, attribuaient la suprématie à Jupiter et le distinguaient entre tous par les e la toute-puissance. D'ailleurs, Socrate, dans sa démonstra- Providence, se servait ordinairement du langage populaire, volontiers Dieu et les dieux, laissant à l'intelligence exercée uples le soin de comprendre le vrai sens de ses paroles. En- e, dans sa défense sur ce point de l'accusation, ne fait usion à ce dieu nouveau qu'il a introduit sur les ruines du ne, à ce dieu inconnu dont saint Paul rencontra plus tard à Athènes. La divinité nouvelle que l'on reprochait à So- était son démon familier. Ici Socrate était très-fort contre on. La religion païenne reconnaissait des démons, c'est-à- vinités de toutes sortes, nées du commerce des dieux avec les De plus, la mythologie grecque supposait la communication e des dieux et des hommes : elle faisait parler les dieux x des oiseaux, des sibylles, du tonnerre; Socrate, en ad- u'un certain dieu lui parlait directement, lui donnait des lui révélait l'avenir, n'affirmait rien que de conforme à la e l'Etat.

t-ce enfin que ce démon familier dont on a tant parlé? So- avait, selon Plutarque, délivré la philosophie de toutes les e toutes les visions dont Pythagore et Empédocle l'avaient char- il tombé à son tour dans une superstition nouvelle? Socrate à un dieu particulier chargé de veiller sur lui seul, et admet- eusement l'existence des demi-dieux ou démons, dont il s'au- ar se défendre dans l'*Apologie*? Socrate était-il un mystique, pensent les uns, un monomane, comme on a osé l'écrire? nfin un imposteur qui jouait l'illuminisme pour tromper ses Socrate était un personnage très-complexe, dans lequel mille s'unissaient sans se confondre. Ainsi il fut certainement ire du polythéisme, mais pas assez pour qu'on puisse affirmer erve qu'il n'admettait aucune puissance intermédiaire entre homme. Sans doute, la raison dominait en lui, mais non sans piration y eût aussi son rôle, et une inspiration tellement me- elle était rarement sans un certain mélange de douce ironie. piration paraît n'être, la plupart du temps, chez Socrate, que ive et pressante de la conscience; mais quelquefois elle était chose de plus : elle prenait un caractère prophétique, et enfin s moments où elle devenait presque de l'extase. Platon nous, dans *le Banquet*, que l'on vit Socrate se tenir vingt-quatre debout dans la même situation, livré à une méditation pro- y avait donc, sans aucun doute, quelque chose de mystique ne de Socrate. Plutarque nous dit qu'il regardait comme arro-

gants ceux qui prétendaient avoir des visions divines; mais qu' tait volontiers ceux qui avaient entendu des voix, et s'en ent avec eux. Le dieu de Socrate était donc une sorte de voix in qui n'était d'ordinaire que la conscience, plus vive chez lui q les hommes de son temps, mais qui souvent devenait un averti mystique de l'avenir, et lui paraissait une parole de Dieu mé fut le secret de la force d'âme de Socrate, de sa persévérance d dessein, de son courage devant la mort.

Si Socrate a été tel que nous venons de le peindre, c'est-à-dire le représentent tous les écrivains de son temps : un modèle de p de tempérance, de douceur; s'il joignait à ces vertus toutes les qu l'homme aimable; s'il fut lié d'amitié avec tout ce qu'il y eut à . de plus distingués, comment expliquer la satire injuste dont *le* d'Aristophane nous ont conservé le souvenir? Comment Aristo qui connaissait Socrate, qui s'asseyait à côté de lui, à la mêm chez des amis, comment put-il travestir sciemment un homm respecté? Comment lui a-t-il prêté les subtilités les plus puéril maximes les plus décriées de ces mêmes sophistes que Socrate pa vie à combattre? C'est qu'Aristophane est le partisan des vieilles de la vieille Athènes, chaque jour transformée par la démocra philosophie. Il avait accablé de ses traits mordants le représentc démocratie athénienne, Cléon; il crut devoir frapper en mêm le réprésentant de la philosophie. En politique, Socrate et Aris étaient du même parti, l'un et l'autre partisans du gouver aristocratique, ou plutôt de l'ancienne démocratie athénienne, tuée par Solon; mais en philosophie ils se séparaient. Aristop rattachait à cette chaîne de poëtes qui avaient fondé et con religion mythologique de la Grèce : il célébrait Eschyle, et c Euripide, complice de l'affaiblissement des croyances et des La philosophie, qui depuis deux siècles minait la religion pc dut paraître à Aristophane le principe de la décadence. Sans di entre les différents philosophes, il les considérait tous comme s et leur prêtait à tous, en général, l'incrédulité de quelques-un

En outre, le doute socratique, si excellent pour former l'esp évidemment dangereux pour la fidélité aux vieilles mœurs, au traditions : Aristophane pouvait le confondre facilement avec sophistique. Enfin, les singularités de la personne de Socrate, de goût pour les poëtes, dont hérita son élève Platon, les fautes ques-uns de ses plus illustres disciples, purent se réunir à tou pour attirer sur lui les traits perçants de l'auteur des *Nuées*. Sa il n'est pas juste de compter Aristophane parmi les accusa Socrate et les auteurs de sa mort; mais il faut lui laisser la re bilité qui lui appartient. L'idée qu'il donna de Socrate ne fit qu dir avec le temps. Anytus et Mélitus n'eurent plus tard qu'à dans un acte d'accusation les calomnies d'Aristophane : ils rent la passion du peuple toute prête à les écouter.

Voici les propres termes de cet acte, tel qu'il était conservé a de Diogène Laërce au greffe d'Athènes : « Mélitus, fils de l du bourg de Pittéas, accuse par serment Socrate, fils de Sophr du bourg d'Alopèce. Socrate est coupable, en ce qu'il ne recon

ux de la république, et met à leur place des extravagances dé-
ées; il est coupable, en ce qu'il corrompt les jeunes gens.
le mort. » Ce qui serait plus intéressant que cet acte même, ce
le développement des motifs qui l'accompagnait. Sur le premier
le rejet des dieux du polythéisme, l'accusation a dû produire
euves, des faits, des détails qui seraient pour l'histoire de la
rande importance, et que naturellement les apologistes se sont
de reproduire; sur tout le reste, l'accusation est manifestement
ieuse.

entiment de l'iniquité qu'ils commettaient fut vraisemblablement
âme des juges; sans quoi on ne s'expliquerait pas que la con-
tion ait eu lieu à une aussi faible majorité. Socrate en aurait pu
itte pour une simple amende, s'il eût voulu se condamner lui-
à cette légère peine et s'humilier ainsi devant la loi. Mais on
ire qu'il provoqua sa condamnation par sa fierté sublime. Non-
ent il refusa de se condamner; mais, avec plus d'orgueil peut-
n'il ne convenait, il demanda d'être nourri au Prytanée jusqu'à
de ses jours aux frais du public. Il est difficile de nier que dans
gie la fierté de Socrate ne dégénère quelque peu en jactance, et
n ironie n'ait quelque chose de blessant. C'est ce qui explique
simple condamnation n'ait eu que cinq voix de majorité, et que
damnation à mort en ait réuni plus de quatre-vingts. Il semble,
ant cette défense, que Socrate ait volontairement cherché la mort.
Être y voyait-il un couronnement naturel de sa doctrine, et pen-
que la vérité avait besoin de la consécration du martyre.

fois en prison, Socrate fut aussi simple que sublime. Il se con-
le la captivité par la poésie : il composa un hymne en l'honneur
llon; il traduisit en vers les fables d'Ésope. Ses amis, ses disci-
enaient le visiter pendant les heures où la prison était ouverte
blic. Ils le supplièrent plusieurs fois de consentir à son évasion.
n, son plus vieil ami, avait tout préparé pour sa fuite. Socrate
a : il voulut donner jusqu'au bout l'exemple de l'obéissance aux
l'Athènes. Après avoir passé les derniers instants de sa vie au
n de ses disciples en sublimes entretiens, il mourut en prononçant
dernière parole : « Nous devons un coq à Esculape. » Il devait,
let, un dernier hommage au dieu de la médecine, qui venait de le
ir de la vie par la mort. « Voilà, dit Platon, la fin de notre ami,
homme le meilleur des hommes de ce temps, le plus sage et le plus
de tous les hommes. »

uelque influence que l'on accorde à la personne de Socrate sur
œurs et les idées de son temps, il ne faut pas oublier qu'il fut
ndateur d'une grande école et le promoteur de toutes les recher-
philosophiques qui se développèrent en Grèce après lui. Non-seu-
nt l'Académie, mais le Lycée, rameau détaché de l'Académie,
l'école stoïcienne et épicurienne, mais le pyrrhonisme même,
les les écoles grecques, en un mot, prétendirent se rattacher à
ate, et non sans raison; car s'il y a dans la doctrine de Socrate
opinions particulières que développa surtout Platon, son plus grand
ple, sa philosophie se signale cependant par un esprit général qui
peu près commun à toutes les écoles philosophiques de la Grèce.

On peut dire que Socrate a fondé non tel ou tel système sophie, mais la philosophie elle-même, c'est-à-dire l'espri phique, l'esprit d'observation et d'analyse qui s'attache à ce qui est, au lieu de supposer ce qui pourrait être. Qu'est-c en effet, la philosophie avant Socrate? une sorte de divinat qu'une recherche patiente et sincère de la vérité. On adopt vagues analogies quelque principe général qu'on appliqua comme on pouvait aux phénomènes de la nature, en ap secours de l'hypothèse certains procédés logiques, certains ments particuliers, comme ceux de l'école éléatique ou de l mique. Tel est le caractère général des premiers systèmes de où le vrai même est sans preuve et sans autorité. La sophist s'attacher à aucun système, prenait la philosophie non science, mais pour un artifice au moyen duquel on peut tou trer et tout renverser, qui peut servir également à soutenir les plus opposées. Socrate est venu combattre à la fois le so l'hypothèse. Il enseignait à ses disciples à aimer la vérité et cher pour elle-même, dans les faits, par une lente et patien gation, sans aucun parti pris d'avance.

C'est cet esprit même qui le conduisit à faire de l'homme, d intellectuel et moral, de l'âme humaine, en un mot, la b observations et de ses recherches; car qu'est-ce que nous po voir si nous nous ignorons nous-mêmes? Qu'y a-t-il de plu nous que nous, de plus immédiatement certain, en même plus digne de notre intérêt, que ce qui touche à notre propre et à celle de nos semblables? De là la fameuse maxime : « C toi-même, » à laquelle Socrate attachait un sens tout à la fois et pratique. Il voulait que la philosophie fût particulièr disons-le, exclusivement la science de l'homme. Toute autre sance, surtout la physique telle qu'on la comprenait avant à dire la science universelle de la nature, lui semblait vaine dangereuse; mais il voulait que la science de l'homme se avec la sagesse, qu'elle tendît à nous rendre heureux et C'est ce qui résulte clairement de ces paroles citées par (*Mémor.*, liv. IV, c. 2) : « N'est-il pas évident que les homm jamais plus heureux que lorsqu'ils se connaissent eux-mêm malheureux que lorsqu'ils se trompent sur leur propre con effet, ceux qui se connaissent eux-mêmes sont instruits de c convient, et distinguent les choses dont ils sont capables ou n bornent à faire ce qu'ils savent, cherchent à acquérir ce manque, et, s'abstenant complétement de ce qui est au-dessu connaissance, ils évitent les erreurs et les fautes. Mais ceux connaissent pas eux-mêmes et se trompent sur leurs propr sont dans la même ignorance par rapport aux autres homm choses humaines en général; ils ne savent ni ce qui leur ma ce qu'ils sont, ni ce qui leur sert; mais, étant dans l'erreu choses, ils laissent échapper les biens et ne s'attirent que des Que l'on étende ces observations à l'homme en général, on vrai caractère de la philosophie de Socrate, une philosophi qui s'appuie sur l'observation intérieure.

re aussi exclusifs que leur maître, tous les disciples de Socrate
tous les philosophes qui sont venus après eux ont vu dans
dans sa nature, dans son principe, dans sa fin, l'objet
tuel de la philosophie. Tandis qu'auparavant l'homme n'était,
dire, qu'un accident dans la science, parce que la science
cherchait d'abord à embrasser toute la nature, au sein de
on ne sait si peu de place, il devient maintenant le centre de
et le but de toutes les spéculations. C'est pour lui et par rap-
qu'on étudie le reste; c'est par les lois de son intelligence
ge la nature et ses rapports avec les êtres.
pour définir le caractère particulier de sa philosophie, nous allons
minent Socrate a cherché à [illegible] ses contemporains
allons faire connaître sa méthode d'enseignement,
toute personnelle, et qu'il ne faut pas confondre avec la
le toute plus ou moins chrétienne de toute science. Après avoir
idéré sa méthode, nous exposerons ses principes, ses idées
res sur les questions qui lui paraissaient seules dignes de l'
.

de de Socrate se composait de deux procédés : l'un pure-
, qui avait pour but de confondre l'erreur, de dissiper les
d humilier la fausse science, et qui trouvait principalement
ation contre les sophistes; l'autre qui devait donner sa forme
et pousser les esprits à la chercher, à la découvrir, et, par
grés du connu à l'inconnu, de l'ignorance à la science. Ces
cédés sont l'*ironie*, dans le sens particulier ou restreint où
le Socrate, et la *maïeutique* [illegible], ou l'art d'accoucher
, art que Socrate comparait plaisamment à celui de Phénarète,

comment Socrate employait l'ironie : soit qu'il rencontrât un
attaché à l'une des sectes célèbres de ce temps, un sophiste
à toutes, fier d'une rhétorique vaine qui lui permettait de
ir et de tout combattre, un jeune homme ignorant mais
savoir, il leur applique à tous le même traitement. Il n'em-
le démonstration directe, qui laisse toujours une issue à celui
; il l'interroge, il le force à lui répondre; il l'amène peu à
aveu de la faiblesse ou de la fausseté de son opinion, et, par
ne juste et opportune, il le fait rougir de lui-même. Voilà
procédé de discussion dont il n'est pas difficile d'imiter la
ais que Socrate avait porté à un tel degré de perfection qu'il
pour ainsi dire, sa propriété originale.
aussi l'interrogation qui servait à conduire l'adversaire ou le
une fausse science à une science meilleure. Une fois que So-
ait amené du doute à l'ignorance, et à l'aveu de son igno-
l'élevait ensuite peu à peu à des idées plus exactes; il le
rcher en lui-même, et le forçait à découvrir ce qu'il cachait
dans les profondeurs de son intelligence, les germes des
rales, source de tout raisonnement, et des définitions, objet
ce. C'est pourquoi Aristote nous dit que Socrate fut l'inven-
duction et de la définition.
t, comme nous l'apprenons à la fois d'Aristote (*Métaph.*,

44.

On peut dire que Socrate a fondé non tel ou tel système sophie, mais la philosophie elle-même, c'est-à-dire l'esprit phique, l'esprit d'observation et d'analyse qui s'attache à ce qui est, au lieu de supposer ce qui pourrait être. Qu'est-ce en effet, la philosophie avant Socrate? une sorte de divinati qu'une recherche patiente et sincère de la vérité. On adopta vagues analogies quelque principe général qu'on appliquai comme on pouvait aux phénomènes de la nature, en app secours de l'hypothèse certains procédés logiques, certains ments particuliers, comme ceux de l'école éléatique ou de l' mique. Tel est le caractère général des premiers systèmes de où le vrai même est sans preuve et sans autorité. La sophisti s'attacher à aucun système, prenait la philosophie non p science, mais pour un artifice au moyen duquel on peut tout trer et tout renverser, qui peut servir également à soutenir les plus opposées. Socrate est venu combattre à la fois le sop l'hypothèse. Il enseignait à ses disciples à aimer la vérité et à cher pour elle-même, dans les faits, par une lente et patient gation, sans aucun parti pris d'avance.

C'est cet esprit même qui le conduisit à faire de l'homme, de intellectuel et moral, de l'âme humaine, en un mot, la ba observations et de ses recherches; car qu'est-ce que nous pou voir si nous nous ignorons nous-mêmes? Qu'y a-t-il de plus nous que nous, de plus immédiatement certain, en même plus digne de notre intérêt, que ce qui touche à notre propre et à celle de nos semblables? De là la fameuse maxime : « Co toi-même, » à laquelle Socrate attachait un sens tout à la fois s et pratique. Il voulait que la philosophie fût particulière disons-le, exclusivement la science de l'homme. Toute autre sance, surtout la physique telle qu'on la comprenait avant lu à-dire la science universelle de la nature, lui semblait vaine dangereuse; mais il voulait que la science de l'homme se avec la sagesse, qu'elle tendît à nous rendre heureux et n C'est ce qui résulte clairement de ces paroles citées par X (*Mémor.*, liv. IV, c. 2) : « N'est-il pas évident que les homme jamais plus heureux que lorsqu'ils se connaissent eux-mêmes malheureux que lorsqu'ils se trompent sur leur propre com effet, ceux qui se connaissent eux-mêmes sont instruits de ce convient, et distinguent les choses dont ils sont capables ou n bornent à faire ce qu'ils savent, cherchent à acquérir ce manque, et, s'abstenant complétement de ce qui est au-dessu connaissance, ils évitent les erreurs et les fautes. Mais ceux q connaissent pas eux-mêmes et se trompent sur leurs propre sont dans la même ignorance par rapport aux autres homme choses humaines en général; ils ne savent ni ce qui leur ma ce qu'ils sont, ni ce qui leur sert; mais, étant dans l'erreu choses, ils laissent échapper les biens et ne s'attirent que des Que l'on étende ces observations à l'homme en général, on vrai caractère de la philosophie de Socrate, une philosophie qui s'appuie sur l'observation intérieure.

ire aussi exclusifs que leur maître, tous les disciples de Socrate
tous les philosophes qui sont venus après ont vu dans
dans sa nature, dans son principe, dans sa fin, l'objet
tuel de la philosophie. Tandis qu'auparavant l'homme n'était
dire, qu'un accident dans la science, parce que la science
cherchait d'abord à embrasser toute la nature, au sein de
on lui assigna pour place, devint maintenant le centre de
et le but de toutes les spéculations. C'est pourquoi par rap-
qu'on étudie le reste, c'est par les lois de son intelligence
ou de la nature et ses rapports avec les êtres.

pour achever le caractère général de sa philosophie, nous allons
maintenant Socrate à chercher la place, le rôle et les contem-
nous allons faire connaître sa méthode d'enseignement,
toute personnelle, et qui ne fait pas exception avec la
toute philosophie et toute science, qui n'aura aucun
idée de sa méthode, nous exposerons ses principes, ses règles
es sur les questions qui lui paraissaient seules dignes de la

de de Socrate se compose de deux procédés : l'un pure-
, qui avait pour but de confondre l'erreur, de dissiper les
et d'anéantir la fausse science, et qui trouvait principalement
ation contre les sophistes ; l'autre qui devait donner confiance
et pousser les esprits à la découverte, à la découverte, et pas-
gres du connu à l'inconnu, de l'ignorance à la science. Ces
es sont l'ironie, dans le sens particulier où l'entendait ici
le Socrate, et la *maïeutique* (μαιευτική), ou l'art d'accoucher
, art que Socrate comparait plaisamment à celui de Phénarète,

comment Socrate employait l'ironie : soit qu'il rencontre un
attaché à l'une des sectes célèbres de ce temps, un sophiste
à toutes, fier d'une rhétorique vaine qui lui permettait de
ur et de tout combattre, un jeune homme qui, croyant tout
savoir, il leur applique à tous le même traitement. Il n'em-
de démonstration directe, qui laisse toujours une issue à celui
e ; il l'interroge, il le force à lui répondre ; il l'amène peu à
aveu de la fausseté ou de la fausseté de son opinion, et, par
rie juste et opportune, il le fait rougir de lui-même. Voilà
procédé de discussion dont il n'est pas difficile d'imiter la
ais que Socrate avait porté à un tel degré de perfection qu'il
pour ainsi dire, sa propriété originale.

aussi l'interrogation qui servait à conduire l'adversaire ou le
une fausse science à une science meilleure. Une fois que So-
ait amené du doute à l'ignorance, et à l'aveu de son igno-
l'élevant ensuite peu à peu à des idées plus exactes ; il le
rcher en lui-même, et le forçant à découvrir ce qu'il cachait
u dans les profondeurs de son intelligence, les germes des
érales, source de tout raisonnement, et des définitions, objet
nce. C'est pourquoi Aristote nous dit que Socrate fut l'inven-
nduction et de la définition.

t, comme nous l'apprenons à la fois d'Aristote (*Métaph.*,

liv. v, c. 1) et de Xénophon (*Mémor.*, liv. II, c. 1), son but le p
dinaire était de découvrir ce qu'il y a de général et d'invariabl
la morale; par exemple, ce que c'est que le juste et l'injuste, l
et l'impiété, la modération, le courage, etc. Il y arrivait par l'
tion; non celle qui s'applique aux sciences physiques et dont
nous a tracé les règles, non celle qui procède par voie d'obser
et de comparaisons successives, mais une induction plus simp
procède par élimination, ou qui, sur les traces de l'analogie,
successivement d'un objet à un autre, jusqu'à ce qu'elle arrive
idée assez claire, assez générale, assez exacte pour satisfaire e
ment l'esprit. Cette idée une fois trouvée, elle devenait naturel
la définition de l'objet proposé, et c'est ainsi que la définition, (
méthode de Socrate, se liait nécessairement à l'induction.

Dans cette méthode, si simple qu'elle paraisse, il est facile (
en germe les deux parties les plus essentielles de la philosophie (
ton : la dialectique et la théorie des idées. La dialectique platoni
n'est que l'induction même de Socrate poussée à ses derniers dé
pements et appliquée à tous les objets de la connaissance hu
D'ailleurs, le nom même de la dialectique, si nous en jugeons p
nophon (*Mémor.*, liv. IV, c. 5), ne paraît pas avoir été inco
Socrate; il recommandait à ses disciples de s'exercer beaucoup (
dialectique, ou dans l'art d'interroger et de répondre (τὸ διαλέγεσ
de devenir de très-habiles dialecticiens (διαλεκτικωτάτοι), leur as
que c'était le moyen de devenir des gens de bien. Quant à la théo
idées, sans doute elle n'existe pas dans Socrate, et il ne la conn
pas même de nom, puisque Xénophon lui attribue la recherc
genres (τὰ γένη), non celle des idées; mais elle devait sortir de l
rie des définitions rigoureuses. Ce rapport n'a pas échappé à la
tration d'Aristote. « Socrate, dit-il (*Métaph.*, liv. XIII, c. 4
Brandis), s'étant occupé de morale et non plus d'un système d
sique, ayant cherché dans la morale ce qu'il y a d'universel, et
le premier son attention sur les définitions, Platon, qui le suivi
continua, fut amené à penser que les définitions devaient porter
ordre d'êtres à part, et nullement sur les objets sensibles : car,
ment une définition commune s'appliquerait-elle aux choses sen
livrées à un perpétuel changement? »

Cependant, comme nous l'avons remarqué, la méthode de S
était plutôt un procédé ou une pratique personnelle, qu'une t
générale. Cette pratique a été observée par ses disciples, et (
eux que nous en devons la théorie. Socrate ne l'a enseignée q
son exemple; il n'a jamais donné de préceptes de logique. Au
cette manière de chercher la vérité et de la démontrer était cel
convenait le mieux à son esprit railleur et à sa bonhomie. sati
Elle lui permettait de faire l'ignorant, afin de confondre d'autant r
par ses questions répétées, la fausse science des sophistes; elle l
mettait, pour expliquer ses questions mêmes, de répéter à c
instant: « La seule chose que je sache, c'est que je ne sais rien.
paroles renferment à la fois une leçon de modestie et un préce
méthode, en montrant que le premier degré de la sagesse est d
l'esprit libre d'erreur. Elles sont l'expression du doute méthodiq

uvait alors être compris et pratiqué, comme le prouve cette
mson citée par Platon dans *le Sophiste* : « Les medecins
que la nourriture n'est pas profitable au corps, si, avant de
ire, le corps n'a été purgé. De même, ceux qui veulent pu-
ur âme, sont obligés, pour la tenir prête à recevoir toutes les
sances dont elle a besoin, d'en arracher d'abord les prétentions
oir imaginaire. » — « Il n'y a pas d'ignorance plus honteuse,
ecore Socrate, que de croire à ce que l'on ne connaît pas, et il
s de bien comparable à celui d'être délivré d'une opinion fausse. »
tacitement ce que Bacon et Descartes ont enseigné vingt siècles
d.

a été la méthode de Socrate. Nous allons dire maintenant quelles fu-
opinions sur les principaux sujets de la morale, puisque la mo-
ar lui, était la philosophie tout entière ; puisque la science se con-
fans sa pensée avec la sagesse, et que toute spéculation, tout effort
lligence, devait avoir un but pratique, c'est-à-dire un but moral. Ici
avait tout à faire. Les sophistes, en niant toute vérité, avaient
si les lois de la conscience, les principes de la justice et du de-
différence du bien et du mal ; et avec les fondements de la
, ils rejetaient toute croyance religieuse. « Quant aux dieux,
rotagoras, je ne saurais dire s'ils existent ou s'ils n'existent
ils faisaient dériver toutes choses de la nature et du hasard ou
lonté humaine. Ils considéraient l'homme comme l'auteur des
t des lois, croyant que la justice est la loi que le plus fort im-
plus faible. Socrate entreprit de relever à la fois l'idée du de-
l'idée de Dieu, en les rattachant l'une à l'autre, en les éclai-
ne par l'autre, en ruinant du même coup les objections des so-
et les traditions du paganisme.

ate, en effet, pour faire porter ses méditations sur l'homme, ne
ait pas ses regards d'un monde supérieur. Il cherchait à sa
e le principe des choses : ce principe n'était pas pour lui un être
ou une force aveugle, comme l'avaient imaginé ses prédéces-
c'était une providence, un être doué de tous les attributs de la
et de la perfection. Socrate a été, si nous osons le dire,
lateur du Dieu de l'Occident. Tandis que l'Orient tout en-
Judée exceptée, adorait la nature sous le nom de Dieu ; tandis
religion grecque n'était encore, sous une forme plus parfaite,
ulte de la nature ; tandis que la philosophie ou supprimait Dieu
ait, ou inventait un Dieu métaphysique ou mathématique, inac-
à l'intelligence, Socrate revela le Dieu moral, qui depuis a été
partout reconnu et adoré des nations civilisées. Cette idée d'un
oral éclaire de loin en loin la grande poésie d'Eschyle ou
lare, elle est peut-être l'obscure pensée qui se cache sous les
es de Pythagore. Mais Socrate, le premier, l'a exprimée avec
mplicité et cette clarté qui ont assuré de tout temps le triomphe
i.

est fait les mêmes questions que les philosophes antérieurs sur
ne des choses et la composition de l'univers ; mais il n'a pu
tenter de leurs explications abstraites et hypothétiques : il a
l'univers comme l'effet d'une cause morale ; il ne s'est point

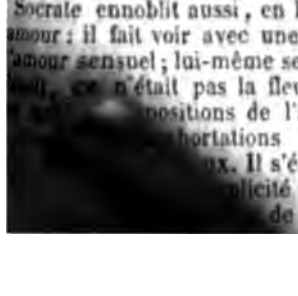
produisent parce que cela est nécessa
n. Enfin, l'observation des choses
sus de tout, une volonté intelligente, d
mieux. Platon dans *le Phédon*, Xénop
accordent à nous peindre cette recherche
toutes choses. Selon Platon, Socrate, émerv
, mais mécontent de l'usage imparfait
cela insensiblement toutes les explications p
, et mit partout en lumière le principe du mie
faire également, mais d'une manière plus pr
Aristodème les heureuses combinaisons du co
ment harmonieux des causes et des effets,
C'est Socrate qui a le premier introduit dans
célèbre connue sous le nom de preuve des cau
développée avec tant d'éloquence par Cicéron et Fé
e Kant, malgré son profond scepticisme, conser
culière. Socrate ne voit pas seulement dans la
une intelligence, il y reconnaît les preuves d'
ement bonne et pleine de sollicitude pour les ho
présence constante et à l'action infaillible de c
sur l'univers; il croit qu'elle a les regards partic
sur les hommes, qu'elle connaît le secret de leurs
sentiments, qu'elle veille sur eux d'une manière
leur révèle ses volontés et leur avenir par la voi
signes des augures, par des avertissements inte
secrètes que quelques privilégiés entendent d
leur cœur. Socrate enfin a annoncé au genre hu
de la Providence.

unissait à la justice un fondement et une sanctio
auparavant. Socrate rapportait aux dieux, ou
de la justice et de la vertu : il considérai
législateur infaillible comme les modèles é
de nos lois passagères. Sans doute il définissa
aux lois de la patrie : il avait pour les lois le c
savaient pour la patrie, dont les lois expri
sous de la loi écrite il montrait des lois n
dans le cœur de tous les hommes, et
dans tous les pays. Partout la justice
d'aimer et de vén parents
tout ces lois portent la pu
nage manifeste lateur
invisible. Ains dans
ulement l'obéiss de la
, c'est-à-dire à telle
venons de la défini
a que Socrate n'a
toute science qui n
Il définissait la sc
conser
le p
prem
aient

nce paraîtrait se démentir, s'il fallait entendre par science
e que la connaissance pratique de ce qu'il faut faire ou éviter
ns notre vie. Socrate ne voyait dans les différentes vertus
rales particulières qu'il définissait la justice, la connaissance
st juste; le courage, la connaissance de ce qui est terrible
ne l'est pas; la piété, la connaissance du culte légitime
t aux dieux. Cette définition de la sagesse et de la vertu
Socrate à des conséquences qui auraient dû répugner à son
. Il pensait que si la vertu est une science, le vice ne peut être
ntaire; car celui qui connaît véritablement le bien, ne peut
faire; que, cette science discerne entre toutes les actions possibles
est la plus avantageuse, la choisit nécessairement. La mes-
t de la connaissance.

ontre facilement cette confusion, si l'on songe à l'idée que
faisait du bien et du mal. La faiblesse et le vague des défini-
iques prouvent combien il fait peu attendre de lui un
ipe sûr, mais éclairer sûrement la direction générale et l'in-
ssable, qui a peut-être été de tous les philosophes anciens
plus pur et le plus profond, ne sépare cependant pas le
able, ce qui explique sa théorie du volontairement mauvais, car il
ne peut pas même concevoir volontairement ce qui lui est nui-
. Il faut dire que Socrate entend par utile ou avantageux
est conforme à la dignité et à la vérité de l'âme. L'âme est-
maîtrisée par la volupté? Sa liberté est le pouvoir de bien
ce pour elle une servitude que d'entretenir en nous des maîtres
Assez de pouvoir? L'intempérance obscurcit l'esprit, éteint
, pervertit l'âme dans des actions basses et honteuses; elle
rce des plus pures et des meilleures voluptés; elle nous ôte
heur, le pouvoir de servir nos amis, notre patrie, notre fa-
lle va jusqu'au plaisir des sens, car c'est la privation qui
ète la satisfaction du besoin. Enfin l'homme intempérant re-
avoir un esclave semblable à lui-même.

rate a quelquefois confondu les idées dans ses théories
il a toujours dans la pratique une justesse et une hauteur de
s qui ne se rencontrent pas d'ordinaire dans la morale un peu
des anciens sages. Comme il traite avec noblesse de cette
le antique, l'amitié, qui, avec l'amour de la patrie, tient
les anciens de la charité du christianisme! L'honnêteté est,
le principe de la véritable amitié: l'homme vertueux a seul



Socrate ennoblit aussi, en la ramenant à la vertu, la pas-
amour: il fait voir avec une éloquence presque poétique les
'amour sensuel; lui-même se disait souvent amoureux; mais
ait, ce n'était pas la fleur de la beauté dans les corps,
positions de l'âme. Il encourageait par d'ai-
hortations l'amour fraternel, l'obéissance
ux. Il s'élève même au-dessus des préju-
ficité profonde, en recommandant le
de ragner sa nourriture, comme le
orde. L'idée de la servilité du
, et même à Athènes, que

plus tard Aristote vit dans le travail le principe et le
vage. Socrate, plus éclairé, éloigne de l'idée de trava
fait consister la noblesse de l'âme, l'ingénuité ou la l
une oisiveté inutile, mais dans la justice : « Et qu
justes, de ceux qui travaillent ou de ceux qui rêvent,
aux moyens de subsister ? » Grand principe, qui, s'
des anciens, et s'il avait pu être pratiqué, eût guéri
corrupteur et mortel de leur société, le fléau de l'escl

La justice, voilà le principe de la politique de Socrate
plus tard celui de Platon. « Il est impossible d'être
être juste, » dit-il. Mais ce principe ne le conduit
mais trop souvent chimériques considérations qui en
rompent à la fois la politique de son disciple, devenu
La politique de Socrate est plus modeste et plus pr
mêle pas des affaires publiques, mais il croit être plu
blique en lui préparant des hommes capables ; surtou
toute la finesse de sa vive ironie l'inexpérience pi
jeunes ambitieux qui aspiraient alors, sans autre
certain art de parole, à l'administration de la républi
gouverner l'Etat ; c'est une belle tâche, sans doute
bien les revenus de la république, le nombre des tro
faible des garnisons, les besoins de la population,
que produit le territoire, les moyens d'exploiter le
cela Glaucon n'a que des conjectures. Mais avant de
les maisons d'Athènes, ne ferait-il pas mieux de re
oncle, qui menace ruine? « Je l'aurais fait, dit Glau
m'écouter. — Eh quoi ! réplique Socrate, vous n'av
der votre oncle, et vous voulez persuader tous les
tique ingénieuse des naïves prétentions d'une jeuness
sans connaissances positives, et qui croyait que pour
tique des affaires publiques il suffit de parler avec
savoir du fond des questions. C'était la politique des
tribuaient avec raison une grande importance à la
sacrifiaient tout à la puissance de la parole, et prép
pire de la médiocrité et l'asservissement de la multit
demandait Socrate, est-ce à celui qui parle le mieux
votre santé, votre fortune, vos intérêts les plus
doute, mais au médecin et à l'intendant. Eh bien
pour les intérêts modestes de la famille, comment se
rience dans une administration bien plus compliquée
Les affaires publiques ne diffèrent que par le nombr
particulier. Ceux qui savent diriger les affaires de
diriger celles de l'Etat, si on les emploie avec disc
faut avant tout à la tête de l'Etat, ce sont des chef
chent connaître, choisir, récompenser les hommes
respecter ; en un mot, qui sach[illegible]mander. C
sont les vrais chefs et les vrais [illegible]
ou le hasard porte aux premi[illegible]
choix des magistrats, c'est
folie ! qu'une fève décide du

e tire au sort ni un pilote, ni un architecte, ni un joueur de
ait amèrement critiquer l'une des institutions favorites des
s anciennes. Socrate n'admettait que le gouvernement de la
ait pas partisan de l'aristocratie, et n'alla jamais aussi loin,
apport, que ses disciples Platon ou Xénophon; mais on
en lui un ami fidèle de l'ancienne démocratie athénienne,
et tempérée par les lois de Solon. On ne voit pas que So-
:u pour le gouvernement de Lacédémone ce sentiment de
et de vive sympathie qu'ont eu ses deux disciples, et qui
n d'entre eux jusqu'à l'abandon de sa patrie. Socrate, au
combattit pour elle : il l'aimait, non-seulement en elle-
ns dans ses lois, sa constitution, dont il ne répudiait que

ne s'occupait pas seulement de la nature du bien, mais en-
nature du beau. La science du beau n'était pas pour lui,
ur les modernes, une science particulière, qui répond à un
ginal de l'esprit. Il s'inquiétait peu de l'essence abstraite du
es recherches d'une analyse curieuse sur les conditions de la
ur les impressions qu'elle nous procure, sur les divers
e la reproduire, ne lui eussent paru, sans doute, que des
n moins stériles que celles auxquelles se livraient les so-
leur Socrate, le beau n'était que le bien; il embrassait ces
s dans une seule définition, et il ramenait l'une et l'autre à
principe, l'avantageux. Nous pouvons difficilement com-
aujourd'hui, que l'étude du beau ait été chez les Grecs une
la morale. Le beau nous paraît assez ordinairement un objet
u de spéculation, et nous n'y voyons guère qu'un ornement
Dans l'antiquité, surtout en Grèce, le culte du beau était à la
eux et moral. La beauté, sous toutes ses formes, régnait
mpe, et les grands statuaires, les grands architectes, n'é-
s moins que les poètes les prêtres de la religion. De plus,
vie de loisir, qui se passait surtout en conversations, toutes
s de l'âme qui correspondent à la beauté étaient presque des
majesté et la grâce couronnaient, dans une âme bien faite,
e et la tempérance. L'homme accompli était l'homme à la fois
on καλὸς κἀγαθός. L'enseignement de Socrate était tout plein de
ent, et s'appliquant à le répandre. On voit comment les con-
s de Socrate sur le beau répondent à l'esprit général de sa
On s'explique enfin, en oubliant un peu nos principes plus
comment il put quelquefois, sans manquer à la sagesse, don-
conseils sur l'art de plaire. Enfin, il appliquait aux différents
oût de la vie et du mouvement tempéré par la mesure qui ca-
sa morale, et il excitait les artistes à chercher, surtout dans
, l'expression.

[redacted] question nous manque pour compléter l'ensemble des
Socrate : c'est encore une question qui touche à la
on peut le dire, le couronnement : nous voulons
de l'âme. Socrate eut-il sur ce sujet des idées
affirmer. Platon a mis sous son nom
démonstration de cette vérité; mais il

y a tout lieu de croire que les raisonnements du *Phédon* sont [illegible] nombre de ces idées dont Socrate disait : « Que de choses me fait [illegible] ce jeune homme, auxquelles je n'ai jamais songé! » Dans les *Mémorables* de Xénophon, pas un mot n'a trait à cette grande et redoutable question, et l'on en pourrait conclure que Socrate n'était pas favorable à cette vérité, si d'une part le discours de Cyrus mourant, dans la *Cyropédie*, de l'autre l'*Apologie* de Platon, et enfin le *Phédon*, ne nous permettaient de supposer l'opinion contraire. Dans ces deux morceaux écrits de mains différentes, se manifeste un même sentiment, une vive espérance, non sans quelque crainte, une disposition à croire, accompagnée cependant d'un certain doute. Socrate ne paraît pas avoir fait de l'immortalité de l'âme l'objet d'une démonstration. Il s'en rapporte, au dire des sages, à la tradition des poëtes, au sentiment populaire, enfin à cet instinct prophétique auquel il ne croyait pas moins qu'aux déclarations claires et précises de la raison. Il ne serait pas montré si brave devant la mort, s'il n'eût eu la vive confiance de retrouver au delà des temps les hommes sages, qu'il aurait, disait-il, tant de plaisir à rencontrer et à interroger, à entretenir de leurs communes aventures. Il se représentait la vie future comme une perpétuelle conversation avec les grands hommes de tous les âges : c'étaient bien les Champs-Elysées d'un Grec, d'un Athénien, du plus charmant causeur de l'antiquité.

Nous croyons avoir rendu la physionomie vraie de Socrate, de sa personne et de sa doctrine, sans y rien ajouter, sans en rien diminuer. Dans sa personne, le trait dominant était le sentiment moral, ce sentiment qui lui inspirait le courage militaire à Délium et à Potidée, le courage civil devant le peuple et devant les Trente, qui l'animait dans sa lutte contre les sophistes, qui ne lui permit pas de s'humilier devant ses juges, d'échapper à la condamnation par la fuite, et qui enfin le soutint si fier et si calme dans une mort injuste. Le même sentiment remplit sa doctrine tout entière : plein de mépris pour les spéculations curieuses et stériles de ses prédécesseurs, il n'aime que les spéculations qui ont rapport à l'honneur et à la vertu. Mais il porte dans ces spéculations toutes nouvelles une méthode simple et naturelle, puisée dans la connaissance de l'esprit humain, et qui promet à la philosophie les plus heureuses et les plus vastes découvertes dans ces mêmes domaines que Socrate abandonnait d'abord avec raison. Lui-même, malgré la simplicité apparente de son système, jetait les bases des plus grandes théories de Platon : sa maïeutique était le germe de la dialectique ; sa recherche des définitions contenait en principe la théorie des idées ; sa morale et sa politique furent agrandies et développées, mais non transformées par Platon ; enfin ce dieu auguste dont il découvrit le premier la grande image, ce dieu moral, intelligent, prévoyant, paternel, cette providence toujours présente, n'est-ce pas le dieu du *Timée* et de la *République?* Platon dut à Socrate sa méthode et son inspiration, les deux choses qui durent le plus longtemps dans les débris des systèmes.

On pourrait former une bibliothèque de tout ce qui a été écrit sur Socrate, sur sa vie, sur sa doctrine, sur son procès, son démon familier, etc. Ne pouvant tout citer, nous nous contenterons d'indiquer les auteurs principaux : Xénophon, *Mémorables, Apologie, Banquet,*

que. — Platon, *l'Apologie*, *Criton*, *Phedon*, *le Banquet*. — e, *du Demon de Socrate*. Diogene Laerce, *Vies des philo*— Tennemann, *Histoire de la philosophie*, t. II. Ritter, *de la philosophie ancienne*, t. II. — *Biographie universelle*, *rale*, par Stapfer. P. J.

IS, SOUFIS ou SSOUFIS, d'où l'on a fait *soufisme*. Tel m d'une secte musulmane, d'une secte mystique, fondée en vers la fin du second siècle de l'hégire, par Abou-Said ir, et qui est encore aujourd'hui très-florissante. Il serait ur de croire que *sofi* vient du grec σοφὸς, et qu'il signifie *un* mot veut dire simplement un *homme vêtu de laine*, parce que s de laine sont la marque extérieure de la secte.

dogmes principaux constituent le soufisme : l'union de l'âme u, et la formation du monde par voie d'émanation; c'est-à-dire sme et le panthéisme, que l'histoire nous montre partout nt unis l'un à l'autre. Mais comme le soufisme est une doctrine et qui prétend, comme le quiétisme au sein de l'Église e, n'être qu'une interprétation libérale du dogme révélé, c'est ie que c'est pour lui le point capital, et c'est par cette première il a été provoqué dans le panthéisme.

a doctrine des soufis, l'âme n'est pas abandonnée à elle-même; u exerce constamment sur elle une action par laquelle il l'ap- appelle à lui, et qui prend le nom d'*émanation*, *débordement*, n. S'ouvrir à cette action féconde, la recevoir dans son sein, r soi par l'ardeur de ses désirs, s'y abandonner sans réserve, dans le ravissement qui en suit, enfin perdre en elle jusqu'au t de son existence, voilà ce que les soufis appellent l'union u. Comme tous les mystiques du même ordre, et notamment s quiétistes, avec lesquels nous venons de les comparer, ils nt plusieurs degrés dans cette marche ascendante de l'âme ni, représentée au dehors par la vie contemplative. Le premier la pénitence, l'obéissance et le souvenir de Dieu; le dernier, *ition de la disparition*, c'est-à-dire tout à la fois l'*anéantisse- existence sans fin*. En effet, semblable à la goutte d'eau qui ans la mer, l'âme, dans cette situation, perd son existence lle pour acquérir au sein de Dieu, en s'identifiant avec lui, tence éternelle. Aussi un soufi ne doit pas craindre de dire : s Dieu. » On lit dans le *Gulschen-raz*, un des principaux ats du soufisme, ces audacieuses paroles : « En Dieu, il n'y a qualité; dans sa divine majesté, le *moi*, le *nous*, le *toi*, ne nt point. *Moi*, *nous*, *toi* et *lui* ne sont qu'une même chose : l'unité il ne saurait y avoir aucune distinction. Tout être qui anti et qui s'est entièrement séparé de lui-même entend re- dedans de lui cette voix et cet écho : *Je suis Dieu*. » Devenu soufi possède la divine perfection; par conséquent, les lois, s, les préceptes de la religion n'existent pas pour lui. C'est que soutenait Molinos et ce qui l'a fait condamner.

» idée de l'union avec Dieu vient se rattacher naturellement la que Dieu est la seule substance, et que l'univers n'est qu'un

écoulement ou une partie de lui-même. Aussi les sofis ont-ils su
tué le système de l'émanation au dogme de la création, consacré
le Koran. Seulement, pour ne point se mettre en guerre ouverte
le livre saint, ils l'interprètent dans leur sens, à l'aide de la méth
allégorique, comme font les kabbalistes de la Bible. Dieu, disent-
a produit l'univers *pour jouer avec lui-même ;* ce qui signifie que l'u
vers fait partie de sa substance. L'univers, disent-ils encore, est pos
rieur à Dieu par la nature de son existence, non par le temps; par q
ils entendent que l'univers est éternel, qu'il est une éternelle ma
festation de Dieu. Quelquefois ils semblent dire aussi que l'univ
n'est que le non-être, opposé à Dieu, qui est le seul être; et q
Dieu, sans cette opposition, n'aurait pas eu la conscience de lu
même. Le poëte Djemi, pour faire comprendre ce rapport, se s
d'une comparaison tirée de l'ordre physique. De même que les poi
sons, dit-il, ne comprennent ce qu'est pour eux l'eau ou la mer, q
lorsqu'ils en sont sortis; de même Dieu ne se comprend lui-même q
lorsqu'il est, en quelque façon, sorti de lui-même en formant
monde.

La conséquence morale de ce système, c'est l'anéantissement
toute liberté, c'est le fatalisme absolu, désigné, dans la théologie m
sulmane, sous le nom de *djebr*. « Comprenez bien, dit le *Gulsch*
raz, que nous avons déjà cité, comprenez bien que Dieu imprime
action en tout lieu.... Quiconque sent une autre doctrine que celle
djebr est, suivant la parole de Mahomet, semblable aux guèbr
De même que le guèbre dit : Dieu et Ahrimane ; cet insensé dit : D
et moi. »

A toutes ces doctrines, quelques sofis ont joint celle de la métemp
chose. Ils croient que l'âme, qui ne retourne pas à Dieu par la
contemplative, doit y rentrer un jour, après une suite d'épreu
et de purifications dans une longue série d'existences. Enfin, puis
Dieu est partout, puisqu'il est l'auteur de toutes nos actions et de tou
nos paroles, il ne saurait exister de faux prophètes. Aussi les s
pensent-ils que les religions entre lesquelles se partage le genre
main, les religions actuelles et les religions détruites ne sont que
formes diverses de la vérité accommodée à la faiblesse des hommes
à la différence des temps.

La secte des sofis, peu de temps après sa naissance, dès le III^e^
cle de l'hégire, se divisa en deux branches principales, dont l'
paraît avoir eu pour chef Bostani, mort en 261 de l'hégire, et l'au
Djouneïd, mort en 297 de la même ère. La première, professant
vertement un panthéisme effréné, a été rejetée du sein de l'islamis
la seconde, ou plus timide dans ses doctrines, ou plus réservée dan
manière de les exprimer, a conservé en apparence le dogme musulm
Aujourd'hui, les divisions du sofisme sont devenues bien plus n
breuses.

On s'est demandé quelle était l'origine des doctrines professées
cette secte ; si elles venaient de l'Inde, de la Grèce ou du magis
c'est-à-dire des anciennes croyances de la Perse. Elles ne viennent
de l'Inde, puisque cette contrée n'avait aucune relation avec les p
ples musulmans à l'époque où le sofisme s'est établi. Il n'est pas

possible qu'elles aient reçu quelque influence de la Grèce, c'est-à-dire de l'école d'Alexandrie, par l'intermédiaire des commentateurs de cette école, très-connus des musulmans. Mais pourquoi aller aussi loin ? Dans la patrie même du sofisme existait, depuis longtemps, comme nous l'avons démontré (*Voyez* PERSES), une foule de sectes mystiques et panthéistes : pourquoi ces sectes anciennes seraient-elles restées sans aucune action sur les conquérants ?

Les principaux ouvrages à consulter sur le sujet de cet article sont : *Sufismus, sive Theosophia Persarum pantheistica*, etc., par M. Tholuck, in-8°, Berlin, 1821. — M. Silvestre de Sacy, *Journal des savants*, années 1821 et 1822.

SOLGER (Charles-Guillaume-Ferdinand) naquit en 1780 à Schwedt, dans le Brandebourg, reçut une éducation distinguée à Berlin et à Halle, et suivit, en 1801, les leçons de Schelling à Iéna, où il connut Schiller et Gœthe. En 1806, il renonça à la carrière administrative, où il était entré en 1803, pour se consacrer à l'enseignement des lettres et de la philosophie. Disciple du célèbre helléniste Fr.-Aug. Wolf, il se fit connaître, en 1808, par une belle traduction de Sophocle, qui naturalisa en quelque sorte le tragique grec parmi les Allemands. Il fut d'abord professeur à Francfort-sur-l'Oder, puis, en 1811, à Berlin. C'est là qu'il mourut dès 1819, à peine âgé de trente-neuf ans, et à la veille de devenir chef d'école.

Solger avait publié, en 1815, un ouvrage consacré à la philosophie des arts : *Erwin, ou Quatre Dialogues sur le beau*, ouvrage froidement accueilli, parce que l'auteur y flotte indécis entre les traditions littéraires des anciens et les nouveautés de l'école romantique. Deux ans après, il fit paraître des *Dialogues philosophiques;* et en 1826 furent réunis, par L. Tieck et Frédéric de Raumer, ses *Œuvres posthumes* et sa *Correspondance*. En 1829, enfin, un de ses auditeurs, Heyse, édita le *Cours d'esthétique* que Solger avait fait à l'université de Berlin.

Ces quatre sortes d'écrits doivent être consultés avec le même soin par quiconque désire connaître les opinions et les vues philosophiques de ce jeune penseur, si prématurément enlevé aux sciences et à la littérature de sa patrie.

Il suffit d'en ouvrir un seul, cependant, pour se convaincre que Solger, attiré d'abord par la rigueur de démonstration qui distinguait Fichte, fut surtout captivé par l'essor poétique de Schelling, et ainsi ramené à Spinoza. « Je ne veux suivre d'autre voie, dit-il, que celle où avait marché Spinoza le juste. » (*Œuvres posthumes*, t. 1er, p. 145, 175.)

Le fond du système adopté, doit-on aussi admettre la méthode propre au panthéiste hollandais ? Non, c'est là que Solger s'en sépare. Il lui faut un organe plus libre, il lui faut l'instrument de l'imagination et de la fantaisie, qu'il appelle le *sublime organe de la religion* (t. 1er, p. 14) ; et il lui faut un pareil moyen, parce que la philosophie, à ses yeux, ne peut naître et mûrir qu'à l'aide d'une certaine *inspiration*, d'une certaine *révélation*, toute spontanée et tout individuelle (p. 507). Or, comment réussira-t-on le mieux à exciter cette inspiration, à obtenir cette révélation ? Par l'art de converser, par le *dialogue*. Le dialogue, la dialectique, voilà la forme la plus élevée de la philosophie, la forme

lle est le *bien*, lorsqu'elle est rapportée à la vie sociale; le
uand elle se réalise dans un phénomène.
être humain est-il capable de s'élever à cette triple connais-
e l'idée? Oui, car il y a deux sortes de savoir, répond Solger :
r commun et ordinaire, qui est incomplet, mais qui n'est pas
ais le savoir supérieur, qui s'obtient par l'exercice de la raison.
ner est donc une science, comme le savoir, mais il est infé-
ar ce qu'il ne saisit pas la vérité en elle même. On arrive à
aisir de celle-ci par l'emploi de la dialectique,
consiste à combattre les oppositions dans leurs rapports mu-
la savoir ainsi les modifier et les réduire à l'unité. Elle nous ap-
prend que le fondement de l'esprit et des choses, qui est l'u-
nité, n'est pas pour nous, idée divine.
Enfin, la véritable dialectique ne s'arrête pas à saisir et à
ésoudre, entre eux, les dualités, elle engendre la foi, cette con-
ce vivante et immédiate par laquelle Dieu même se révèle à la
humanité. Le sujet, s'anéantissant dans cette connaissance, qui
s'explique en même temps que religion, s'unit à Dieu pour tou-
ar, à cette profondeur, le sujet est l'idée divine même réalisée
mainte; il est Dieu même en l'homme, *Deus in nobis*.
a cause de cette conclusion religieuse, à laquelle aboutit toute
rine de Solger, que l'on a voulu la regarder comme un essai de
r Jacobi avec Schelling; de même que l'on a prétendu à cause
thèse dialectique, y retrouver le système de Hegel. Il est évi-
n effet, qu'il y a là des réminiscences de Jacobi, moins toute-
e de Novalis; et il est évident aussi que Solger est l'émule de
en ce qui concerne la *Logique* de l'idéaliste berlinois. Mais ce
évident surtout, c'est que bien des dogmes contraires se ren-
nt et se heurtent dans ses spéculations, tantôt nourries du
le l'antiquité, tantôt puisées aux sources si variées de la philo-
moderne. Le vague et le contradictoire s'y font sentir constam-
et n'y sont pas toujours rachetés par l'éclat séduisant des hypo-
, ni par la rare pénétration du coup d'œil. Ce fut un homme de
certainement, que l'infortuné Solger; mais il est fort à regret-
ême pour la durée de son nom, qu'il ait été enlevé avant l'âge
maturité. Ce qu'il nous a laissé, ce sont des matériaux incohé-
hétérogènes, qu'il eût réunis et améliorés, et dont un jour il
t quelque grand et solide édifice. C. Bs.

LON, le législateur d'Athènes et un des sept sages, a été aussi
ssi poète. Il ne nous reste guère de ses poésies que des fragments,
is sont précieux, et par le fond même des pensées, et par le
poétique qu'ils révèlent. Quelque mutilés que soient le plus
nombre de ces fragments, il n'est cependant pas impossible
rattacher aux principales époques et aux événements les plus
tants de sa vie. Il en est d'ailleurs quelques-uns dont l'étendue
et de saisir, non-seulement le but, mais encore l'art et l'écono-
ure la variété des sujets qu'ils traitent et
i frappe surtout après une étude atten-
c'est l'unité d'esprit et d'intention qui

semble les lier. C'est qu'en effet, dans Solon, le législateur, le phil sophe et le poëte forment une admirable unité : tel est le trait émin de son caractère. Au dire de Plutarque, si dans sa jeunesse il se li d'abord à la poésie pour occuper ses loisirs, plus tard il mit en v des sentences philosophiques, et fit entrer dans ses ouvrages d'un trait relatif aux affaires publiques, non pour en conserver le venir, mais pour servir à l'apologie de ses actes, quelquefois pour adresser aux Athéniens des encouragements, des conseils ou reproches. C'est ainsi que la poésie est devenue, entre les mains Solon, un instrument sérieux ; elle a été presque toujours pour lui moyen de produire, de populariser ou de justifier ses vues politiq les réformes qu'il se proposait d'introduire dans la société athénie ou les préceptes d'une saine morale, les conseils de cette sagesse p tique, qui est le résultat d'une longue expérience de la vie et de la p fonde connaissance des hommes.

Cette unité de doctrine qui domine toutes ses pensées et toute conduite, nous la ferons ressortir de l'examen même de ses écri tout incomplets et défigurés qu'ils sont. Dans les membres épars poëte, nous tâcherons de retrouver le plan et les principaux lin ments de l'œuvre patiente du législateur, et aussi la physionomie cal et grave du sage : nous y reconnaîtrons les traits essentiels de l'hom d'État, qui fonda sur les vrais et éternels principes du gouverne les bases de la grandeur d'Athènes, et en même temps du philoso aimable, en qui s'alliaient dans une admirable harmonie la force et grâce, le courage et la prudence, l'enthousiasme et la réflexion.

Solon, dont la longue vie embrasse un espace de quatre-vingts a nées, naquit à Salamine, la troisième année de la 35e olympiade, 638 avant J.-C. Il était d'illustre famille, puisque son père Exécesti descendait du roi Codrus, et que par sa mère, aïeule de Platon, était parent de Pisistrate. Il passa de longues années à voyager. C voyages eurent lieu à deux époques très-différentes de sa vi d'abord dans sa jeunesse, puis, plus tard, dans un âge beaucoup pl avancé, et après la promulgation des lois d'Athènes. Nous n'avo pas sur ses premiers voyages des renseignements aussi précis que s les derniers ; seulement, Plutarque et Diogène Laërce s'accordent dire que, la bienfaisance et la générosité de son père ayant diminué fortune, Solon se livra, jeune encore, au commerce : or, le co merce d'Athènes se faisait alors dans les pays étrangers, et surtout p mer. « Cependant, ajoute Plutarque, au rapport de quelques auteur ce fut plutôt en vue d'acquérir de l'expérience et de l'instructi qu'en vue du profit, que Solon se mit à voyager. »

A son retour il retrouva Athènes dans un état d'agitation intesti qui n'empêchait pas les guerres extérieures : elle avait perdu Sal mine après des hostilités prolongées entre elle et Mégare. Les Ath niens, fatigués des efforts qu'ils avaient faits en vain pour reprend cette île, avaient, par un décret, défendu, sous peine de mort, de fai aucune proposition qui eût pour objet de reconquérir Salamine. Sol s'indigna de cette honteuse résignation. Voyant d'ailleurs que la je nesse pleine d'ardeur ne demandait qu'un prétexte pour recommenc la guerre, mais n'osait s'avancer, retenue par la crainte de la loi,

...gina de faire le fou, et bientôt le bruit se répandit dans la ville ...il avait perdu l'esprit. Un jour il sort brusquement de chez lui, la ...couverte d'un chapeau : c'était le costume des malades; il court à ...place publique, et le peuple l'y suit en foule. Là, monté sur la ...e qui servait de tribune, il chante une élégie, dont voici le ...t : « Je suis venu moi-même en héraut de Salamine si regret...e; c'est un chant, ce sont des vers que je vous apporte au lieu de ...urs. » Ce poème, dit Plutarque, est intitulé *Salamine*, et se com...e de cent vers d'une grande beauté. Voici ceux qui firent la plus vive ...pression sur le peuple : « Que ne suis-je né à Pholégandre ou à ...ne, au lieu d'être Athénien ! Que ne puis-je changer de patrie ! ...partout j'aurai à entendre ces mots injurieux : Cet homme est un ...Athéniens qui ont fui de Salamine ! » Il terminait par ces deux ...s : « Allons à Salamine, allons reconquérir cette île désirée, et nous ...livrer du poids de notre honte ! » A ces mots la jeunesse athénienne, ...portée d'enthousiasme, répéta tout d'une voix : « Allons à Sala...ne ! » Le décret fut révoqué. Avec le concours de Pisistrate, la ...re fut déclarée, et Solon nommé chef de l'expédition. Salamine ...reprise.

Vers le même temps, Athènes était en proie aux plus profondes dis...ions. Trois partis s'étaient formés : les habitants de la montagne ...aient le gouvernement le plus démocratique ; ceux de la plaine, ...plus oligarchique; ceux du littoral, un gouvernement mixte. Les ...vres, accablés de dettes, étaient réduits par les riches à une con...ion intolérable; forcés de labourer pour leurs créanciers, ou d'en...er leur propre liberté, ils devenaient esclaves à Athènes, ou étaient ...dus en pays étranger; quelques-uns même en venaient à vendre ...rs enfants. Aussi l'excès de la misère fit-il naître des projets de ...olte. Le plus grand nombre et les plus énergiques s'assemblèrent ...t s'engagèrent mutuellement à choisir pour chef un homme sûr, et ...délivrer les débiteurs tombés en esclavage; on projeta même un ...uveau partage des terres et une révolution complète dans le gouver...ement.

En présence de ce danger, les plus sensés parmi les Athéniens je...ent les yeux sur Solon. Voyant qu'il était le seul qui ne fût suspect ...aucun des partis, car il n'avait pas pris part à l'injustice des riches ...n'avait jamais éprouvé la détresse des pauvres, ils le prièrent de ...ndre la direction des affaires publiques. Solon fut élu archonte ...rès Philombrote (vers l'an 595), avec le pouvoir de régler les dif...rends et de faire des lois. Il fut accueilli avec joie, par les riches à ...se de sa fortune, et par les pauvres comme homme de bien. Il ...rut même alors ce mot de lui, que « l'égalité n'engendre pas la ...erre, » mot qui plut également aux uns et aux autres. Entre les di...s partis qui fondaient sur lui des espérances, les grands, surtout, ...touraient et lui conseillaient de s'emparer pour toujours du gou...rnement, dont il était déjà maître. Ses amis lui reprochaient de se ...isser effrayer par le nom de *monarchie*, comme si la vertu du mo...rque ne légitimait pas la royauté. N'avait-on pas vu l'exemple de ...ynandas en Eubée, et maintenant même Pittacus ne venait-il ...s d'être promu à la tyrannie par le choix des Mityléniens ? Rien de

tout cela n'ébranla la résolution de Solon, et il répondit que « rannie est un beau pays, mais qui n'a pas d'issue. » Il rapport même les plaisanteries que l'on faisait sur lui, lorsqu'il eut re tyrannie : « Solon n'a été ni un esprit profond, ni un homme les biens qu'un dieu lui offrait, il n'a pas voulu les recevoir. avoir enveloppé le poisson, le pêcheur n'a pas tiré le filet ; l égaré, il a perdu la tête. A ta place, ô Solon, j'aurais voul fois maître, gagner une fortune immense et régner sur Athè seul jour, dussé-je ensuite être écorché vif et voir périr toute ma Cependant, une fois investi du pouvoir, Solon l'exerça sa blesse, s'appliquant à donner aux Athéniens, non des lois par mais, comme il disait lui-même, « les meilleures qu'ils pou recevoir. »

Le premier acte de son autorité fut l'abolition des dettes, nom adouci de *décharge*, et, pour l'avenir, les emprunts fure franchis de la contrainte par corps. Le complément de cette r fut un changement dans la valeur nominale des monnaies. Ai donna la valeur de 100 drachmes à la mine, qui n'était aupa que de 73 ; en sorte que les débiteurs, en payant une somme nalement égale, mais moindre en réalité, gagnèrent beaucoup libérant ; et quoique Plutarque ajoute : *sans faire rien perdre à créanciers*, cet expédient, que nous voyons imité par plus d'u vernement à diverses époques de l'histoire, n'en est pas moi véritable banqueroute. Mais ce n'était pas un droit que Solon consacrer au profit des pauvres, c'était un sacrifice qu'il dem aux riches dans leur intérêt même, et dont il donnait l'exemp faisant l'abandon entier d'une créance de 5 talents, quelques-uns disent de 15.

Il abolit les lois de Dracon, qui avait prodigué la peine de pour les délits les plus légers. Dans l'intention de laisser les ma tures entre les mains des riches, tout en donnant aux pauvr part dans le gouvernement, dont ils étaient exclus, il fit faire u veau recensement des fortunes, et partagea tous les citoyens en classes. La première comprenait ceux qui avaient 500 médim revenu ; la seconde, ceux qui pouvaient nourrir un cheval, et appela chevaliers ; ceux qui avaient un revenu de 200 médimnes posaient la troisième classe ; enfin, dans la quatrième entrèrer ceux qui avaient un revenu inférieur. Solon, en retirant à ces d l'accès des magistratures, leur donna le droit de voter dans les a blées et dans les jugements. On ne tarda pas à reconnaître tout portance de ce droit, si restreint en apparence. En effet, t procès finissaient par retomber sous la juridiction populaire : c'étaient généralement les magistrats qui commençaient par en naître, on pouvait toujours en appeler au peuple de la senten magistrats : par là les juges à qui l'on portait en dernier ress décision des procès, se trouvaient en quelque sorte maîtres de Cependant deux autres institutions contribuaient à contenir un débordement de la démocratie : c'étaient, d'une part, l'aréo conseil supérieur investi d'une double autorité, politique et judi Solon l'établit surveillant général et gardien des lois, et il y fit

ux qui avaient été archontes annuels. En même temps il créa
eond conseil, ou sénat, de quatre cents membres, tirés des
classes, dont chacune devait en fournir cent. Ils étaient char-
discuter les lois avant qu'elles fussent proposées au peuple, et
défendu de porter devant l'assemblée du peuple (*ecclesia*) aucun
qui n'eût été préalablement examiné dans ce conseil.
a, pour subvenir à la faiblesse des classes inférieures, il donna
le droit d'intervenir en justice en faveur de celui qui était mal-
Lorsqu'un citoyen avait été battu, outragé, violenté, il était
à qui le voulait d'accuser et de poursuivre l'agresseur. L'in-
du législateur était d'accoutumer par là les citoyens, comme
mbres d'un même corps, à ressentir et à partager les souf-
les uns des autres. On rapporte un mot de Solon, qui nous
l'esprit de cette loi. On lui demandait quelle était la cité la
policée : « C'est celle, répondit-il, dans laquelle tous les ci-
poursuivent et châtient l'injustice aussi vivement que celui qui
ie. »
a donna force à ses lois pour cent ans, et on les inscrivit sur
leaux de bois en forme d'essieu, qui tournaient dans les
où ils étaient enchâssés. Le conseil s'engagea, par un ser-
commun, à maintenir ces lois, et chaque thesmothète fit le
erment sur la place publique. Puis ayant résigné ses fonctions
slateur, il partit pour un voyage qui devait durer dix années,
espoir que cet intervalle suffirait pour enraciner ses lois et leur
la sanction de l'habitude et du temps.
a d'abord en Egypte, où il demeura quelque temps « vers les em-
res du Nil, près des rives de Canope, » ainsi que l'atteste un
vers. Il y eut de fréquents entretiens sur la philosophie avec
hies d'Héliopolis et Sonchis de Saïs, les plus savants des prêtres
te. C'est d'eux qu'il entendit le récit sur l'Atlantide, qu'il se
it de mettre en vers, pour le faire connaître aux Grecs. De là
ndit à Saïs, ville dont les habitants aimaient beaucoup les Athé-
Platon nous raconte dans le *Timée* l'entretien qu'il eut avec les
de cette ville, et qui, vrai ou faux, nous montre parfaitement
ste des deux peuples.
ypte Solon passa dans l'île de Chypre, où il se lia d'amitié
hilocyprus, un des rois de l'île, qui habitait une petite ville
ns une position assez forte, mais sur un terrain stérile et in-
olon lui persuada de transporter la ville dans une belle plaine
plus bas, et de l'agrandir en la rendant plus agréable : il aida
à la construire et à la pourvoir de tout ce qui pouvait y assurer
nce et en faire la sûreté. Ce roi, par une juste reconnaissance
olon, donna à cette ville le nom de Soles. Il nous reste quelques
une élégie de Solon, où il parle de cette fondation; il s'adresse
termes à Philocyprus : « Maintenant puisses-tu ici, dans Soles,
de longues années, habiter en paix cette ville, toi et ta posté-
pour moi, sur mon vaisseau rapide, que Cypris, couronnée de
s, m'emporte sain et sauf loin de cette île célèbre. Pour cette
se, qu'elle m'accorde reconnaissance, gloire brillante, et un
x retour dans ma patrie ! »

C'est à cette époque qu'il faut placer son voyage en Lydie, et [illegible] célèbre entretien avec Crésus, sur lequel nous avons le témoign[illegible] d'Hérodote, d'accord avec le récit de Plutarque. Quoique cet en[illegible]tien soit dans la bouche de tout le monde, nous en citerons les derni[illegible] paroles, parce qu'elles donnent une idée des principes philosophi[illegible] de Solon et de ce que les Grecs en général honoraient alors so[illegible] nom de sagesse : « O roi des Lydiens, nous avons reçu en partag[illegible] Dieu, nous autres Grecs, toutes choses en une moyenne me[illegible] notre sagesse, surtout, est ferme, simple et, pour ainsi dire, [illegible] pulaire ; elle n'a rien de royal ni de splendide ; son caractère, [illegible] cette médiocrité même. En nous faisant voir la vie humaine a[illegible] par des vicissitudes continuelles, cette sagesse ne nous permet [illegible] nous enorgueillir des biens que nous possédons, ni d'admirer dan[illegible] autres une félicité que le temps peut détruire. Il n'est pas d'hom[illegible] qui l'avenir n'amène mille événements imprévus. Celui donc à qu[illegible] dieux ont accordé jusqu'à la fin de la vie une constante prospér[illegible] voilà le seul que nous estimions heureux. Mais l'homme qui vit en[illegible] et qui est exposé à tous les périls de la vie, son bonheur est aussi [illegible] certain, aussi peu en son pouvoir que le sont pour l'athlète qui c[illegible] bat encore, la proclamation du héraut et la couronne. »

De retour à Athènes, Solon trouva sa patrie divisée par les mê[illegible] partis qu'il avait essayé de concilier. On observait encore ses l[illegible] mais tous les citoyens comptaient sur une révolution et désiraient [illegible] autre forme de gouvernement, chacun se flattant de l'espoir de [illegible] dominer le parti auquel il appartenait. On sait comment Pisistrate p[illegible] fita de cette disposition pour s'emparer de la tyrannie. En vain So[illegible] cherchait-il à prévenir cette usurpation, il eut la douleur de la v[illegible] triompher, et, ne pouvant rester au milieu de ses concitoyens avili[illegible] alla mourir sur la terre étrangère, après avoir consacré à la philosop[illegible] et à la poésie ses derniers instants. Il disait : « Je vieillis en appren[illegible] toujours. »

A....D.

SOMMEIL (ὕπνος, *somnus*). Dans l'ordre complet et vrai [illegible] choses, ou plutôt dans son appréciation, tous les phénomènes natu[illegible] sont placés sur la même ligne : nous voulons dire qu'ils sont t[illegible] également naturels, également ordinaires, également essentiels [illegible] train régulier du monde, et qu'il n'y a pas plus à s'étonner des u[illegible] que des autres. Et pourtant, on ne saurait le nier, un certain nomb[illegible] de ces phénomènes, en dépit de l'habitude, qui émousse ou nivelle tou[illegible] possèdent, par-dessus les autres, dans l'espèce de mystère qui les en[illegible] toure, le privilége de provoquer la surprise et de poser à la science de[illegible] problèmes que ne semblent pas soulever une foule d'autres faits na[illegible] turels.

Au premier rang, parmi ces faits en apparence plus mystérieux, plus extraordinaires, plus gros de questions que les autres, il faut pla[illegible]cer le sommeil et les divers phénomènes qui le constituent ou s'y rattachent.

Pour peu, en effet, qu'on porte son attention sur le sommeil, il n'y a pas moyen de ne pas être frappé de ce qu'offre de mystérieux et [illegible] quelque sorte de provoquant ce nouvel état de la nature animale.

ne créature animée, un homme nous prenons un homme pour singularité plus singulière et plus élevée, : voilà un homme, e intelligent, actif, un homme d'esprit, de talent, de génie. dans l'état de veille, tout ce qu'il peut concevoir et exécuter : toutes sortes, ou se révèlent à la fois, et dans leur plus haute n, le mouvement, l'activité de son corps et de son esprit. pourtant un moment, dans cette période de vingt-quatre ne règle le cours du soleil, où toute cette activité du corps prit cesse, quelquefois même d'une manière presque sou- corps finit par devenir une masse inerte, souvent insensible. emble avoir quitté ce corps ; on pourrait croire que la vie s'en retirée, si certains phénomènes, certains mouvements qui de ses profondeurs faire explosion à la surface, n'annon- elle persiste encore. Dans cet état, l'homme n'est véritable- s un homme, ce n'est plus même un animal, c'est-à-dire l à l'état de veille. C'est une plante, moins qu'une plante, sition et à la merci, nous ne disons pas du moins intelligent ins hardi de ses semblables, nous ne disons pas du plus u plus stupide animal ; mais à la merci de la pierre qui tombe, qui se déracine, du fleuve qui déborde et inonde.

nant est-il nécessaire que nous décrivions le sommeil, nous dire ses dehors, ses caractères corporels ? nous venons le le faire ; et dans le but de cet article, but particulièrement ique, nous avons bien peu de chose à ajouter à cette pre- cription.

ouvements du corps s'allanguissent, et ceux de l'esprit du s. La marche devient plus lente et moins sûre, moins sûrs noins actifs les mouvements des bras et des mains. La tête rdre ce port sublime qui est l'attribut de l'humanité ; elle s'in- s la terre comme celle de la brute. Les paupières s'allourdis- mbent. Les mouvements de la parole témoignent par leur e la lenteur de la pensée. Les sensations s'affaiblissent et s'é- . L'œil finit par ne plus voir, l'oreille par ne plus entendre, ar ne plus toucher. Bientôt tous les ressorts de la machine se t ; l'homme tomberait si tous les phénomènes qui précèdent ent averti de l'imminence de sa chute, et si, pour l'éviter, il hâté de prendre la position qui est éminemment celle du le *coucher*.

ans cette position et ces conditions que va se clore le sommeil, eil qu'on appelle complet, celui où il n'y a plus, où il semble avoir de mouvement, d'action, soit du corps, soit de l'âme, nsations paraissent tout à fait abolies, où la pensée a l'air uitté les organes, où la vie ne se manifeste plus que par les ts du cœur contre les parois de la poitrine et par les mouve- niblis de la respiration.

l état de sommeil, plus ou moins profond, plus ou moins , plus ou moins continu, dure une partie de la révolution e la terre, six heures, huit heures, dix, douze heures ; après ommeil finit à peu près comme il avait commencé.

rps reprend peu à peu ses mouvements pour n'arriver que plus

tard à l'équilibre de la station ou de la marche. Les sens se rouvr
graduellement aussi : l'ouïe, le tact, les premiers, la vue ensuite,
deux autres sens n'ayant rien à réclamer immédiatement dans
reprise de la vie de rapports. La pensée, confuse, incertaine, se
barrasse par degrés de l'espèce de voile qui l'offusque. Il se fait
véritable combat entre la nuit et le jour, la plante et l'homme, le
et l'esprit, la vie et la pensée; combat, lutte, que marquent,
l'esprit qui a peine à s'y reconnaître, des restes, des souvenir
rêves, des perceptions inexactes ou fausses; pour le corps des mo
ments du tronc et des membres supérieurs qu'on appelle des pand
lations, d'autres mouvements des muscles du thorax, du cou, d
face, qui constituent le bâillement.

Le jour enfin l'emporte sur la nuit, l'homme sur la plante, la p
sée sur la vie. La veille a succédé au sommeil, et pendant les
quarts, les deux tiers de la nouvelle révolution terrestre, de nouv
mouvements, de nouveaux actes de l'esprit et du corps vont prépa
de nouvelles fatigues qui donnent lieu à un nouveau sommeil, et a
jusqu'à la fin de la vie.

Nous venons de prononcer le mot de *fatigue*. Nous le prononci
sans dessein, ou plutôt parce qu'il se présentait de lui-même; mais
nous sera une transition.

Fatigue et repos consécutif et nécessaire, tels sont, en effet,
cause et le but du sommeil.

Peut-être concevrait-on qu'en vertu d'une nature différente de c
qui lui a été donnée, l'homme eût pu faire toujours ce qu'il fait q
quefois et dans de certaines circonstances. Peut-être comprendrait-
qu'au lieu d'être astreint à un repos, à un sommeil de dix, huit,
heures, il eût pu passer dans l'état de veille et d'activité vingt-qua
heures, quarante-huit heures, toutes les heures, tous les jour
toutes les années de sa vie. Une semblable nature humaine semble
pas impliquer contradiction; mais enfin telle n'est pas celle qui no
a été faite. Dieu qui, après l'effort d'où est né le monde en six jours
s'est reposé le septième, a voulu que l'homme, les créatures animées
les plantes peut-être, après les efforts du jour, se reposassent dans
torpeur de la nuit, et il a tout ordonné en conséquence.

Ce repos, qu'il regardait comme indispensable après les fatigues d
jour, est tout autant, et plus peut-être, le repos de l'esprit que celui d
corps. Le repos de l'esprit, c'est aussi et nécessairement le repos de
sens; et le sens le plus spirituel, celui des idées, des idées par excel
lence, de celles qui donnent leur nom et leur forme à toutes les autres
c'est le sens de la vue. Dieu donc (et nous demandons pardon d'avo
l'air de nous faire ici le truchement de sa sagesse), Dieu a fermé ava
tout le sens de la vue, il l'a fermé sous les voiles de la nuit. Mais en co
vrant la face du soleil, ce n'est pas seulement la lumière, c'est le mo
vement qu'il a arrêté. De l'ombre est né le silence, de l'occlusion de
vue celle de l'ouïe : ainsi se so
le sommeil entraîne plus part



Ce relâchement dont Dieu
a cru nécessaire après la fa
plans de la Providence, su

le sommeil de l'homme, le sommeil même des animaux; c'est le
il de toute la nature; et tous ces repos, tous ces sommeils sont
res l'un de l'autre, sont nécessaires l'un à l'autre, coexistants,
nés l'un à l'autre.
epos nocturne des plantes n'est ignoré de personne. Nous disons
; nous ne disons pas autre chose : nous ne disons pas diminution,
nion de leur sensibilité ; nous disons diminution de leurs actions
ques, diminution évidente et caractérisée dans toutes, plus évi-
nt plus caractérisée dans quelques-unes. Nous ne pouvons, à cet
, descendre dans les détails : les bornes, et plus encore le carac-
e cet article, ne nous le permettent pas; mais ces détails sur-
ent, aussi concluants que nombreux.
nt aux minéraux, on ne peut assurément pas dire que, durant
, comme les animaux, ils dorment, ou, comme les plantes, se
nt. La poésie elle-même n'oserait pas pousser jusque-là l'abus
métaphore. Mais, peut-être qu'en y regardant, on trouverait que
la nuit les actions des minéraux, ou plutôt l'action des fluides
térables, les fluides électrique, magnétique, électro-magnéti-
ui les traversent, les meuvent, les unissent ou les disjoignent,
tion est notablement diminuée; c'est une recherche, une question
ues nous permettons de recommander à l'attention des phy-
.

t donc un repos général de la nature que le repos de la nuit, re-
qu'ici problématique dans la nature inorganique et qui, dans
s cas, y mériterait à peine ce nom ; repos réel, profond, mais
ne peut que métaphoriquement appeler un sommeil, dans les
; repos enfin qui a sa plus haute expression, son vrai caractère
om dans les créatures sensibles et intelligentes, chez lesquelles
rts de sensibilité et d'intelligence nécessitaient un relâchement
moins absolu, ayant pour condition l'immobilité et le silence du
la création.
a sur le sommeil une première ou, si l'on aime mieux, une der-
question à se faire, une question que les physiologistes posent,
philosophes sont libres de ne pas poser, que dans tous les cas
ent, sans grand inconvénient, accepter, car jusqu'ici les physio-
s n'ont à peu près rien trouvé à y répondre. Cette question, c'est
la condition physique ou organique du sommeil; la question de
ouveau des organes, qui est la cause prochaine de cet état
u de l'esprit.
rganes, les physiologistes disent d'abord que ce sont, en der-
sort, ceux ou celui qui dort, ou est particulièrement en cause
epos dans le sommeil; l'organe qui, dans la veille, étant l'in-
nt immédiat de la sensibilité et de la pensée, doit entrer, du-
sommeil, dans de certaines conditions qui expliquent cet état et
'opposé, par exemple, des conditions cérébrales qui correspon-
état de veille. Et, jusqu'ici, ou en disant ceci, les physiologistes
ent, ou plutôt ils ne s'avancent pas beaucoup. Mais, au delà,
[redacted] surtout que prouvent-ils ?
ople, que dans le sommeil le cerveau est traversé,
une plus grande quantité de sang que dans

l'état de veille, et que cet envahissement a lieu surtout dans les poi de ce viscère qui sont plus spécialement en rapport avec les se dont le sommeil partiel est la principale condition du sommeil génér les sens du toucher, de l'ouïe, et principalement celui de la vue.

Et les mêmes physiologistes, qui établissent avec plus ou moins vraisemblance cette théorie physique du sommeil, donnent pour co dition de l'accroissement d'activité, c'est-à-dire de veille, du cerve dans ses fonctions d'organe de la pensée, de la sensibilité, des sens tions de l'ouïe, de la vue, l'affluence plus considérable du sang celles de ses parties qu'on croit plus particulièrement affectées à l'ex cice de la pensée et des sensations.

Nous n'avons pas besoin de relever la contradiction, à peine avo nous besoin de tirer la conséquence qui en découle. On ne sait rie absolument rien, de l'état cérébral corrélatif à l'état de sommeil; n'est pas plus instruit sur ce point qu'on ne l'est des conditions cé brales corrélatives aux actes divers de l'esprit, les sensations, les p sions, la réflexion; et jusqu'à présent au moins on n'a pas tiré plus lumière de l'étude des animaux hibernants, de ces animaux qui on singulier privilége de dormir plusieurs mois de suite, le plus gr nombre en hiver, mais quelques-uns aussi en été. Abord plus ou mo considérable de sang artériel au cerveau, ou à certaines de ses parti stase du sang veineux dans les veines ou dans les sinus qu'il parcou pures hypothèses, sans base et sans vérité!

Voilà enfin, ce nous semble, les abords du terrain dégagés, v les préliminaires de notre travail achevés, son cadre tracé. Il s' maintenant de placer dans ce cadre le tableau, l'histoire réelle du s meil, de ses phénomènes propres et intimes.

La première chose à se dire, c'est que si, comme on le c généralement et quand on n'a pas approfondi ce sujet, il y avait sommeil sans rêves, l'histoire en serait bientôt faite, la nature en se bientôt établie. Il n'y aurait à peu près rien à ajouter à ce que n avons dit en commençant ce travail, lorsque, parlant des phénomè corporels du sommeil, nous avons montré les sens se fermant, mouvements s'arrêtant, le corps s'affaissant et se couchant pour mieux reposer. Il n'y aurait presque rien à y ajouter que ceci, nous avons aussi plus ou moins explicitement exprimé : que de corps, dans lequel persistent les actions vitales, la sensation, la pen sont momentanément, mais totalement absentes, et que cette abse se traduit par un état d'affaissement et d'abandon du corps, tel que d la mort confirmée il n'y en a pas un plus profond et plus absolu.

Mais pour faire voir l'erreur d'une semblable théorie du somm pour faire voir que dans cet état les choses ne se passent point ai il suffit de se demander ce que c'est que le sommeil, ou plutôt d rappeler ce que nous avons montré qu'il est.

Qu'est-ce, en effet, que le sommeil? C'est, nous l'avons dit, le pos de l'homme. Or, qu'est-ce que l'homme? une intelligence, pensée, servie, sans doute, par des organes; mais, avant tout, pensée. Le sommeil, c'est donc le repos de la pensée. Comme pensée se repose-t-elle? Comment peut-elle [illegible] ? suspendant complétement, [illegible]

serait plus la pensée. Descartes, ici, avait raison. La pensée, elle ne pense pas, n'est pas. La pensée pense toujours; c'est là nité, son essence. Elle pense ou agit beaucoup, modérément, ns-peu, dans ses divers éléments, ses diverses facultés; elle se ; mais elle ne se suspend complétement dans aucun de ses élé- dans aucune de ses parties, dans aucune de ses facultés. Cela rait incontestable. Il nous faut montrer que ce l'est.

ne rien avancer que de très-philosophique et de très-certain, dire que dans l'ordre actuel des choses et dans l'état particulier nstitution humaine, l'esprit, s'il n'est pas dépendant de la ma- est au moins fort étroitement uni; que ses modifications dépen- celles de la matière, ou au moins leur sont corrélatives. C'est ait admis par tous et qui ne peut pas ne pas l'être. Or, qui dit dit activité, mouvement nécessaire et sans relache; autre vérité nce que la philosophie, et qui a pour répondant Leibnitz aussi Épicure. S'il en est ainsi de la matière qu'on a quelquefois inerte, que sera-ce de celle qui, dans le plus élevé des êtres création, constitue l'organe régulateur de son économie tout ? Or, du continuel mouvement de cet organe dépend non-seu- la vie, mais encore, mais surtout le sentiment, la pensée. On ne qu'on peut arriver, par une voie tout opposée à celle qu'avait Descartes, à reconnaître avec lui qu'il n'y a pas de repos absolu sprit.

-on tenir le raisonnement plus voisin de l'observation, serrer s près les faits de l'économie vivante? cette vérité deviendra anifeste encore. En mécanique, nous voulons dire dans celle l'ouvrage de l'homme, la recherche du mouvement perpétuel chimère; mais en mécanique animale ce mouvement est tout Envisagée dans ses rouages, la vie n'est pas autre chose que an-seulement l'ensemble des organes ne se repose jamais, mais rgane ne se repose complétement. Un peu de ralentissement, ut ce qu'il est possible d'observer dans l'ensemble et dans les des fonctions plus particulièrement vitales, ralentissement d'au- oindre qu'on y pénètre à une plus grande profondeur. Et ail continuel des organes a lieu la nuit comme le jour, dans le il comme dans l'état de veille. Souvent même, dans le sommeil, tes les plus intimes et les plus nécessaires offrent, au lieu de sement, un surcroît d'activité.

ce sont précisément ces actes vitaux que d'étroits rapports de té unissent aux manifestations les plus élémentaires de la sen- , grossiers, mais premiers matériaux de la pensée. Ce sont ces ntimes des organes de la vie végétative, ou des foyers nerveux tiennent sous leur dépendance, qui donnent lieu au sentiment de l'existence, et plus particulièrement à ces sensations con- à ces émotions indistinctes, relatives soit aux principaux s de la vie alimentaire, soit à des affections déjà un peu plus un peu plus intellectuelles. Les résultats psychologiques rent dans l'état de veille, ils y concourent de toute eil. Les sensations élémentaires dont ils sont le rminent inévitablement les sentiments, les

idées qu'associent à ces sensations les lois de l'organisation et les habitudes de la vie. C'est à ces sentiments, à ces idées, c'est aux déterminations, sans doute très-faibles, qui en résultent, qu'il faut attribuer les mouvements qui ont toujours lieu dans le sommeil. Le dormeur le plus immobile ne garde pourtant jamais ni la même position générale ni les mêmes attitudes particulières, et dans les mouvements qu'il exécute on peut quelquefois saisir l'indice de sensations, moins internes, en général désagréables, que ces mouvements ont pour but de faire cesser.

Sans doute il est des états de sommeil, et ce sont de beaucoup les plus nombreux, qui ne laissent après eux aucune trace des sensations et des idées même les plus incohérentes; mais on ne saurait conclure de là que ces sensations et ces idées n'y aient pas eu lieu. Il y a une foule de rêves dont la manifestation a été indubitablement constatée, dont il ne reste absolument rien dans l'esprit qui les a éprouvés. C'est là en particulier un des caractères des rêves du somnambulisme et même, dans le délire ardent, résultat direct de certaines affections du cerveau, ou effet sympathique d'une maladie aiguë d'un autre organe, dans certains cas même de folie violente, le malade, après sa guérison ou après la cessation de l'accès, ne garde, la plupart du temps, aucun souvenir de ce qu'il a senti et pensé pendant toute la durée du désordre. Enfin, pour s'en tenir même à l'état de veille et de raison le plus complet, nous ne nous rappelons pas, du jour au lendemain, et quelquefois du matin au soir, la centième, la millième partie de toutes les innombrables impressions que nous avons subies, de toutes les innombrables idées que nous avons eues, de toutes ces *petites perceptions* dont parle Leibnitz, et qui ont, suivant sa remarque, une si grande influence sur la nature de nos goûts et le caractère de nos déterminations.

Dans ces diverses manières d'être, il semble que la mémoire des impressions, des idées, soit en raison inverse de la part que prend l'organisation à la manifestation des unes et des autres. Plus cette part est considérable et, pour ainsi dire, absorbante, comme par exemple dans le sommeil, plus elle est considérable et violente, comme dans les maladies cérébrales caractérisées par les plus hauts degrés du délire, plus elle est considérable et automatique, comme dans beaucoup d'actes sensitifs et intellectuels que l'habitude a presque soustraits au contrôle de la conscience, plus aussi la mémoire de ces impressions et de ces idées est fugitive, infidèle, nulle.

En résumé, l'on doit admettre que dans le sommeil le plus profond et en apparence le plus insensible, il n'y a pas plus suspension complète de l'exercice des facultés de l'âme et même de la volonté, qu'il n'y existe une semblable suspension des fonctions du corps. On doit reconnaître, en d'autres termes, avec Descartes, avec Leibnitz, avec les hommes qui ont le plus creusé ce sujet, qu'il n'y a pas de sommeil sans rêves, quelque légers, quelque agréables, quelque peu fatigants qu'on veuille les faire dans l'intérêt du repos de l'esprit.

Les rêves, malgré une incohérence qui est quelquefois portée si loin, offrent de tous points les mêmes éléments intellectuels que l'état de veille. Comme dans l'état complétement passif

ulement tout y est plus faible, en même temps qu'infiniment nal.

ste d'abord des sentiments, des passions, des idées qui, les cas, sont évidemment la suite ou la reproduction des , des passions, des idées dont était occupé l'esprit peu ant l'invasion du sommeil. Si les idées s'y succèdent, s'y plupart du temps d'une façon bizarre, contradictoire, in- nsensée, souvent aussi elles s'y dégagent si nettement, s'y avec tant de logique, y donnant lieu quelquefois même, ombinaisons, à des pensées nouvelles et vraies, qu'au mo- veil le songe a peine à être distingué de la réalité qui a t de celle qui va suivre.

il y a dans le rêve, comme dans l'état de veille, des senti- passions, des idées, qui sont nécessairement les mêmes de ces deux phases de notre vie spirituelle que dans l'autre, qu'il y a dans le rêve un *moi*, et que ce *moi* est le même e l'état de veille. C'est, en effet, le même *moi* qui se sou- réveil, des diverses particularités du rêve, les compare ments de l'état de veille, et les en distingue. C'est lui qui ins cas même, et Aristote en avait fait la remarque, elque doute, en rêvant, que ce qu'il éprouve ou crée n'est , qui désire la fin de cet état, fait effort pour la provoquer scènes dans lesquelles il est acteur ou témoin sont d'une douloureuse ou menaçante, et voit son reste de volonté dé- ur cessation. Il y a, en effet, dans le rêve, non-seulement le volonté et, par conséquent, de personnalité, mais une elquefois très-forte. Mais, comme l'a remarqué Dugald Ste- e volonté très-volontaire perd à peu près toute son influence s de l'esprit et sur les mouvements du corps.

damment des passions, des sentiments, des idées que lui videmment l'état de veille, le rêve compte aussi parmi ses es sensations venues des surfaces ou des points de rapport, es, soit externes. Nous n'entrerons pas dans le détail des intérieures auxquelles peuvent donner lieu, soit les di- udes prises durant le sommeil, soit et surtout l'état propre aux viscères, l'estomac, le cœur, le poumon. A peine signa- s, à cet égard, un ou deux faits qui ont pu être observés n de nous, et qui mettront sur la voie de faits du même ne sait tout ce que fournissent de matériaux aux rêves éro- mpressions internes nées des organes reproducteurs? Qui rouvé par soi-même pour quelle part entrent dans les péri- quelques rêves certains besoins bien plus grossiers et bien ux? Quant aux sens extérieurs, rarement sont-ils tous ou ent endormis. Il y a, par exemple, des dormeurs qui ré- une manière bien singulièrement précise aux questions qui dressées, surtout quand elles leur viennent de voix qu'ils t. Aussi, dans combien de circonstances, surtout vers le meil, des bruits, des paroles, sans parler de l'action de la e se mêlent-ils pas aux autres conditions de la vie intel- pour modifier le rêve ou en faire naître un nouveau? Dans

ces cas divers et dans une foule de cas analogues, le moi sub emploie ces éléments externes du rêve, comme il en subit ou en les éléments internes, les mêlant les uns aux autres, mais les n surtout à un ordre de matériaux dont il nous reste à parler.

Ce qui constitue plus particulièrement le rêve, ou plutôt ce q donne son caractère le plus essentiel et en apparence le plus e ordinaire, ce sont des sensations fausses relatives aux sens exte œuvre de l'imagination qui veille, quand l'attention, la réflexio conscience sont à moitié, mais ne sont qu'à moitié endormies. I personne qui n'ait étudié ou pu étudier sur soi-même ces fausse sations du sommeil, et qui ne sache combien quelquefois elle vives, nettes, bien ordonnées, et en apparence aussi réelles q sensations de la veille la plus active.

Les deux espèces de sensations dont la reproduction spontan la plus rare dans les rêves, sont celles du goût et de l'odorat qu'il ne manque pas d'exemples de rêves où l'on se soit a une table chargée de mets savoureux, où l'on se soit promen des jardins embaumés du parfum des fleurs. Cette rareté des tions du goût et de l'odorat dans les rêves découle, comme l'a f marquer Maine de Biran, de la nature essentiellement affective sensations, qui s'oppose, dans la vie éveillée, à leur reproductio tout volontaire. Nous ajouterons qu'elle est en rapport avec leur d'importance dans cette vie. Elles ne lui fournissent en effet q éléments intermittents, et leur absence complète ne s'y fera très-peu sentir. Il y a des hommes de l'intelligence la plus entièr plus élevée complétement privés, dès leur naissance, de l'un l'autre de ces deux moyens de relation avec la nature extérieu même de tous les deux à la fois.

Les trois espèces de sensations qui contribuent plus particuliè à la lucidité fantastique des rêves, comme elles contribuent à l dité réelle de l'état de veille, sont donc les sensations du touc l'ouïe et de la vue.

La fausse sensation du toucher entre pour une part consi dans les scènes imaginaires des rêves. Elle y prend toutes les f s'y reproduit dans tous les détails qu'elle affecte dans les scène vie réelle. On touche, on est touché, on frappe, on est frapp marche, on court, on nage, on se précipite, absolument com le ferait dans l'état de veille ; et il y a dans les rêves telle se du tact général, celle, par exemple, de la forme du cauchem pelée incube, qui ressemble si horriblement à la réalité, que sa violence a fait cesser le sommeil, on est encore longtemps t croire qu'on ne rêvait pas.

Mais les deux espèces de sensations qui prennent la plus part, la part la plus essentielle aux drames fantastiques des et leur donnent, on peut le dire, la vie, l'espace, la lumière, celles qui remplissent le même office dans les drames réels de l veille : ce sont les sensations de l'ouïe et de la vue. Dans les dans certains rêves au moins, on entend aussi distinctem dans l'état de veille les mélod complexes et les plus varié

iquefois en réalité, mais auxquelles le plus souvent on ne
mentalement, en se figurant y avoir répondu à voix

ore que les perceptions de l'ouie, les perceptions de la vue
dans les rêves un degré de force, de clarté, une harmonie,
qui les assimile pour le songeur aux plus vives perceptions
l'état de veille. Il en résulte pour lui des scènes d'une incr-
e vraisemblance inouïes, des scènes dont à son réveil il a
e peine à reconnaître sur-le-champ la fausseté.

le plus souvent peut-être, ces fausses sensations, ou les
es représentent, semblent, indépendamment de l'incohé-
ar association, n'avoir aucun rapport avec les idées même
l'on a eues tout récemment étant éveillé. Elles surviennent
par le fait d'une filiation automatique qui a suivi de nom-
urs, et dont elles sont le seul résultat perçu, soit par une
nlement soudain qui les a fait sortir à la fois des profon-
'organisation et des replis les plus secrets de la mémoire.
pas, du reste, ainsi dans le cours ordinaire de la vie ? n'y
de temps à autre s'élever des mêmes abîmes des idées de-
ngtemps oubliées, et que rien actuellement ne provoque,
pectres que l'organisme nerveux envoie à la volonté comme
ppeler que sa souveraineté n'est pas absolue, et qu'elle est
mpter avec lui ?

, dans une foule de rêves, les fausses sensations ont la re-
lus manifeste avec les pensées actuelles de l'état de veille.
s ne sont que la représentation plus ou moins incohérente
sont survenues peu de jours avant la nuit du songe ou celui
a précédé ; d'autres fois elles traduisent des préoccupations
: depuis des années avec soi, comme une grande crainte,
désir, un grand remords. Dans les deux cas, il peut arriver
urs nuits de suite, elles reproduisent la même scène. L'ob-
sychologique offre de nombreux exemples de cette répéti-
me d'une même transformation des idées.

le dormeur, le rêveur demeurait couché, c'est-à-dire dans
torpeur des mouvements équivalant, pour ses relations
onde extérieur, à leur abolition complète ; maintenant la
nanger, et nous allons assister à un spectacle plus extraor-
voir affaire à un degré supérieur de l'activité de la pensée
nmeil. Le dormeur, le rêveur va se lever ; il va marcher, se
une énergie, quelquefois même avec une violence extrême,
de tous les mouvements volontaires de l'état de veille. Le
d'en être affaibli, n'en sera que plus vif et plus actif, ou
sa vivacité et son activité mêmes qui donneront lieu à ces
ts, en provoquant les déterminations d'où ils résultent.
effet, le caractère des rêves du somnambulisme. En même
la mémoire retrace au somnambule, dans toute leur force et
ement, ses préoccupations, ses affections, ses idées,
présente avec une clarté non moins vive les objets
plus familier, dans des rapports qui lui sont
u'il a pu vérifier avant son sommeil. C'est

ce qui explique, mais n'explique qu'en partie, la précision et le s
cès des mouvements qu'il exécute pour se mettre en relation a
ces objets, les rechercher, les saisir, souvent aussi les éviter.

Il ne faut pas croire, en effet, que chez le somnambule l'exer
de la sensibilité ne donne lieu qu'à des perceptions fausses, et que
sens restent hermétiquement fermés à toute action du monde ex
rieur. Cela n'a pas plus lieu complétement chez lui que chez le song
ordinaire.

Que les yeux restent à demi voilés par les paupières, ou bien q
largement découverts, ils aient ce regard fixe et profond qui sem
plutôt se réfléchir vers l'organe de la fantaisie que se diriger vers
objets extérieurs, il est hors de doute que dans l'un et l'autre ca
somnambule, parmi les impressions de ces objets sur la rétine, per
au moins celles qui sont en harmonie avec ses fausses perceptions
suelles. L'occlusion absolue des paupières n'empêcherait même
complétement ce résultat, une action plus énergique et plus exclu
de la partie cérébrale du sens donnant au somnambule la faculté
recevoir des impressions lumineuses auxquelles il serait insens
dans l'état de veille.

Mais il y a un sens qui est évidemment éveillé et des plus éveil
chez le somnambule, au moins dans ce qui est relatif à ses faus
sensations : c'est le sens du toucher. C'est ce sens qui lui vient en a
dans ses promenades périlleuses sur les toits, au bord des fleuve
promenades qu'il ne tente, du reste, que dans des lieux qu'il connaît,
pour lesquelles il a besoin d'être entièrement abandonné à la direct
des fantômes de son imagination, ou plutôt de sa mémoire. C'est
sens surtout dont l'action surexcitée lui donne les moyens d'exécut
d'autres actes plus merveilleux encore; d'écrire, avec une correct
extrême, de la prose, des vers, de la musique; de distinguer et
choisir, parmi les objets les plus ténus, ceux qu'il destine aux ou
vrages les plus délicats : actes complexes, difficiles, qui nécessiteraient
dans l'état de veille, l'exercice le plus attentif du sens de la vue.

Il est un dernier caractère du somnambulisme, celui qu'on a donné
comme son caractère essentiel, et qui, s'il était absolu, s'opposerait à
ce que personne ne pût observer cet état de l'esprit sur soi-même, de
sorte que la psychologie n'en pourrait être faite que par induction. Ce
caractère, c'est l'absence de tout souvenir des scènes, moitié fantas-
tiques, moitié réelles, qui le constituent; une séparation telle entre le
moi du rêve et le *moi* de la veille, que le premier se souviendrait du
dernier sans que celui-ci pût se rappeler l'autre.

C'est cet oubli au réveil des songes du somnambulisme qui a surtout
porté Maine de Biran à admettre deux *moi* réellement distincts et de
nature opposée. Mais d'abord ce phénomène est loin d'être aussi absolu
que le croyait l'illustre métaphysicien et que le prétendent les auteurs
mêmes qui se sont le plus occupés de ce point d'anthropologie. Il existe
des histoires avérées de somnambules qui conservaient quelque sou-
venir des actes et des idées de leur sommeil : une observation de ce
genre a notamment pu être faite par un philosophe (Gassendi) sur son
valet. Ensuite, cette amnésie des rêves du somnambulisme, dans le cas
même où elle serait sans exceptions, ne leur serait point particulière.

ons déjà fait remarquer que, dans l'état de veille le plus ré-
l y a une foule de perceptions qui, du jour au lendemain, et
matin au soir, s'effacent totalement de la mémoire. Nous
esté qu'il se passe quelque chose de semblable dans le délire
nes maladies aiguës. Nous avons dit enfin que l'oubli au réveil
blestable dans une foule de rêves; et, s'il est vrai qu'on ne
mais sans rêver, cet oubli ne serait peut-être pas plus fréquent
songes du somnambulisme que dans ceux du sommeil or-

croyons devoir terminer ici ce que nous avions à dire du som-
s rêves et du somnambulisme. Ce n'est pas que ce mot de
bulisme ne nous rappelle qu'on a rattaché à l'état de l'âme
résente un autre état désigné sous les noms divers de som-
me artificiel, de magnétisme animal, de sommeil, de lucidité
que ; mais nous savons aussi que cet état prétendu de l'âme,
du corps et de ses organes, n'a pu parvenir encore à se faire
au sérieux par la science, et à sortir des voies et des mains
tanisme et du mensonge. Nous nous bornerons donc à poser
un point d'interrogation, et ce sera encore beaucoup faire. Ce
nterrogation, nous le préparerons et le formulerons ainsi qu'il

n'on recherche avec attention les prétendus faits du somnam-
magnétique, on arrive promptement à la double conclusion
i. Premièrement, ces faits sont tout au moins mêlés à des su-
es et à des échecs sans nombre, avoués par les magnétiseurs
nes, par ceux au moins qui sont de bonne foi. En second lieu,
nt, en les supposant avérés, rentrer tous dans la catégorie et
ous les explications des faits physiologiques et psychologiques
s; tous, excepté deux, qui sont véritablement d'un ordre sur-
1° voir ou plutôt percevoir les objets à travers les corps les
ièrement opaques; 2° exercer le même pouvoir à des distances
seul atteindre l'œil de Dieu.
ci que se place notre point d'interrogation.
prouvé, prouvera-t-on qu'il existe un état de l'âme dans le-
puisse lire le mot *abracadabra*, par exemple, à travers l'en-
de fer d'une bombe, ou, comme le disait il y a bien longtemps
, *voir*, à quelque mille lieues, *ce qui se passe aux Colonnes*
e ou sur les rives du Borysthène?

graphie : Aristote, *du Sommeil et de la veille; des Songes; de*
ation par le sommeil. — Gassendi, *Syntagma philosophicum*,
, liv. VIII. — Leibnitz, *Nouveaux essais sur l'entendement*
liv. II, c. 1; liv. III, c. 10. — Formey, *Essai sur les songes*,
Mémoires de l'Académie de Berlin, 1746. — *Encyclopédie*
ne, t. XV, art. *Songe*. — Linnée, *De somno plantarum*,
755. — Buffon, *Histoire naturelle*, t. IV de l'édition de 1753.
in, *Zoonomie*, trad. française, t. Ier. — Barthez, *Nouveaux*
de la science de l'homme, in-8°, Paris, 1806, t. II. —
tewart, *Elements de la philosophie de l'esprit humain*, 3e partie,
Peisse, 2 vol. in-12, Paris, 1852, t. Ier, p. 243 et suiv.
t, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 1re partie,

§ IV. — Cabanis, *Rapports du physique et du moral*, 10e mémoi
Du sommeil en particulier. — Moreau (de la Sarthe), article
du *Dictionnaire des sciences médicales*, t. XLVIII. — Maine de Bir
Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulis
t. II des *Œuvres philosophiques*, Paris, 1841. — Jouffroy, *Du somm*
dans les *Mélanges philosophiques*, in-8°, Paris, 1833. — P. Prév
Bibliotheque universelle de Genève, 1834, t. Ier. — Burdach, *Tr*
de physiologie, traduction de Jourdan, 1839, t. V. — Lélut, *l'A*
lette de Pascal, pour servir à l'histoire des hallucinations, in-8°, Pa
1846. — Saissy, *Recherches expérimentales sur la physique des anim*
hibernants, in-8°, ib., 1808. — *Dictionnaire universel d'histoire*
turelle, t. XI, 1848, article *Sommeil*. — Bertrand, *Traité du somn*
bulisme, in-8°, Paris, 1823. — Burdin et Dubois (d'Amiens), *Hist*
académique du magnétisme animal, in-8°, 1841. — R. Macnish,
Philosophy of sleep, Glascow, 1845. — Charma, *du Sommeil*, in-
Paris, 1851. F. L.

SOPHISTES, SOPHISTIQUE. Le nom de *sophiste* n'eut
primitivement le sens défavorable qu'on a pris l'habitude d'y a
cher. Il voulait dire *maître de sagesse ou d'éloquence.* Mais quand
vit se répandre en Grèce une race d'hommes déliés, se piquant de t
savoir et offrant de tout enseigner; rhéteurs habiles, mais qui m
taient leur éloquence au service de toutes les causes; dialecticie
brillants et subtils, mais qui soutenaient le pour et le contre avec
même intrépidité; capables de tout nier, même l'évidence, et de t
affirmer, même l'absurde; hommes avides d'ailleurs, affamés de
chesses, de pouvoir et de renommée, et faisant servir indifféremm
le vrai et le faux, le juste et l'injuste, aux intérêts de leur fortune;
présence d'un tel abus de l'esprit et de la parole, la conscience p
blique s'alarma, le nom de sophiste commença d'être suspect, et
par devenir injurieux. Nous n'avons point ici à considérer la soph
tique sous tous les aspects intéressants qu'elle peut présenter. Elle
sa place dans l'histoire des cités de la Grèce, dans celle de l'éloque
et des mœurs. Pour nous, attachés au seul point de vue scientifiq
nous nous demanderons surtout si la sophistique est ou non un
considérable dans le développement de la philosophie grecque; n
en chercherons ensuite la juste portée et le sens précis.

Et d'abord, il nous semble impossible de contester l'influ
qu'ont exercée les sophistes sur les esprits de leur temps. Nous
voulons d'autres preuves que la guerre opiniâtre que leur déclara
crate et la grande place qu'ils occupent dans les dialogues de Pl
Pour Socrate et pour son grand disciple, les sophistes représenta
sinon le scepticisme proprement dit, du moins cet esprit de né
qui mène au doute par une pente i
le vrai sens de la sophistique. El
lution de toutes les grandes écol
sor de la spéculation naissante;
tion des sens et de la raison, d
italique, d'où un scepticisme m
crate n'avait pas ranimé la séve

ayec un point d appui ferme et solide, une methode régu-
ite une robuste et durable organisation.
s'assurer que tel est bien le sens de la sophistique, il suffit
coup d œil sur ses représentants les plus sérieux et d exa-
origines.
ne la philosophie grecque, à ses premiers pas, se divisa en
es directions opposées : d un côté, le génie ionien suscita
empiriques, celle de Milet et celle d Abdère; de l'autre, le
n enfanta sur les côtes de la Grande-Grèce les écoles de
d'Elee. Or, si vous parcourez la liste des principaux so-
us verrez qu'ils se rattachent tous à quelqu une de ces
gias et son disciple Polus viennent de l'école d Elee. Prota-
sa suite Euthydème et Dionysodore invoquent les prin-
aclite. Un autre sophiste, Metrodore de Chio, se rattache
Abdère ; de sorte qu il n'y a point d école dogmatique du
uelle un sophiste ne soit sorti. Maintenant, quelle est l'œu-
ne de ces hommes d origines si différentes ? Elle consiste à
extrême les principes de chaque école et à les mettre en op-
ec les principes de toutes les écoles opposées. Et quel est
ier où ils aspirent? Est-ce de faire sortir de cette contradic-
ncipe nouveau, plus large et plus fécond? Non, et rien
éloigné de l'esprit tout negatif qui les anime. Est-ce de se
dans une abstention absolue ? Pas davantage, et c'est ici que
subtilité il faut distinguer la sophistique du scepticisme.
ctère propre de la philosophie sceptique en Grèce, comme
leurs, c'est de ne rien affirmer touchant la nature des choses,
renfermer à cet égard dans une réserve absolue, dans une
inébranlable. Les sophistes, au contraire, étaient les plus
plus affirmatifs, les plus tranchants des hommes. Ils faisaient
de ne douter de rien, de n'ignorer de rien, de savoir le dernier
ites choses. Seulement, et c'est un nouveau trait qui les sépare
ques honnêtes et sérieux, les sophistes, en étalant leur science
e, avaient pour but, non la vérité, mais le succès; non le bien
es, mais leur propre bien. De sorte que la sophistique, sans
rofondeur d'une véritable école de scepticisme, était en un
dangereuse : elle conduisait, non-seulement à la mort de la
ie, mais à son avilissement.
onc, ce qui, selon nous, caractérise essentiellement la so-
, ce n'est pas l'esprit de doute, qui ne s'est montré en Grèce
Pyrrhon, c'est l'esprit de négation. Cela va résulter avec une
évidence de la méditation attentive des fragments qui nous
és des deux plus célèbres sophistes, Gorgias et Protagoras.
nous dit que Gorgias partit de l'éléatisme et le brisa contre
me ionien ; tandis que Protagoras, adoptant le système
en consomma la ruine par le développement de ses con-

re n'est pas, dit-il; en effet, s'il était,
n l'un et l'autre. Or, ce qui est éter-
équent n'a pas de principe, et par
i n'est nulle part ; car, s'il était

quelque part, il serait différent de ce en quoi il est, et il y a quelque chose de plus grand que lui : de plus, il ne peut être co dans lui-même; car, alors, le contenant et le contenu, le corps lieu ne feraient qu'un, ce qui est impossible. Ainsi, l'être, dans pothèse qui le fait éternel, n'est nulle part, et, par conséquent, pas. — En second lieu, l'être n'est pas engendré; car il serait en dré de l'être, ou du non-être; or, pour qu'il fût engendré de l'êt faudrait que l'être existât déjà; et il ne peut pas, non plus, être eng du non-être, car le non-être ne peut rien produire. — Enfin, l'êt peut être tout à la fois éternel et engendré. Donc, l'être n'est poin

« Autre preuve que l'être n'est point. L'être est un ou plusieurs. l'être ne peut être qu'une quantité, un continu, une grandeur e corps; et rien de tout cela n'est un. De plus, l'être ne peut être sieurs. Car, s'il n'y a plus d'unité, il ne peut plus y avoir de pluralit (*Voyez* Sextus, *Adv. Mathem.*, p. 149 sq.; et Aristote, *de Xen.*, *et Gorg.*, lib. v.)

Le caractère de cette argumentation, au premier abord, est tique; mais, quand on y regarde de près, on y voit les principes sualistes réunis par un monstrueux assemblage aux dogmes de Pa nide, pour les détruire et se détruire eux-mêmes du même coup. L' dit Gorgias, est engendré ou éternel. Il ne peut être engendré, appelle à Parménide; il ne peut être éternel, car tout ce qui est a mencé d'être; demandez à Héraclite. Impossible de trouver, en t plus sensibles, le caractère de cette dialectique toute négative qui solvait, pour ainsi parler, chaque système, en y infiltrant tou autres. Le résultat définitif est celui-ci : toute vérité, tout être, absolument impossibles.

Suivons maintenant Protagoras dans une autre voie : « Conna dit-il, c'est sentir; or, quel est le caractère de la sensation ? c'e varier à l'infini suivant les dispositions de l'être sensible. Chacun naît donc à sa façon, et chacun est bon juge et seul juge de sa f de connaître. Ce qui est vrai pour celui ci peut donc être faux pou lui-là et incertain pour un troisième. Tout le monde a tort et to monde a raison. A ce compte, toute chose est et n'est pas tout à la elle est ceci, et elle est cela, et elle n'est aussi ni l'un ni l'autre. ce que Protagoras exprimait en disant que l'homme est la mesu toutes choses; des choses qui sont, en tant qu'elles sont, et des ch qui ne sont pas, en tant qu'elles ne sont pas.

Ainsi, suivant Protagoras, tout est relatif, parce que tout est s ble; et tout est vrai, parce que tout est relatif. Et comme tout est le oui est vrai comme le non. Mais Gorgias dit-il autre chose? n'est, selon lui, et rien n'est vrai, ni le oui, ni le non. Or, qui ne que cette formule est identique à la précédente? Si tout est vrai, n'est vrai; et si rien n'est vrai, on peut tout soutenir, et, par co quent, tout est vrai. Acceptez les deux alternatives contradictoire niez-les, la vérité y succombe également, et le sens commun y r pareil outrage.

Qu'on examine maintenant les doctrines de Métrodore de Chio Prodicus, d'Hippias, de Diagoras, d'Anaxarque, d'Euthydè on y reconnaîtra le même esprit. Nulle part l'esprit de doute

n du jugement ; partout l'esprit critique et négatif poussé à
ères limites et déshonoré par l'effronterie.
nurions rien à ajouter à ces preuves, si un philosophe célè-
tre temps, historien ingénieux de la philosophie, mais histo-
matique et prévenu, n'avait entrepris une sorte de réhabili-
sophistes. A s'en fier à M. Hegel, les sophistes ont moins été
naires de Socrate que ses précurseurs. C'est à Protagoras en
qu'il fait honneur d'avoir ouvert l'ère de la subjectivité, en
il la diversité et la contradiction des idées par les dispositions
ensant, et ramenant ainsi la philosophie à l'étude de l'homme.
nt de vue l'ἄνθρωπος πάντων μέτρον, tant reproché à Prota-
est rien moins que le prélude du γνῶθι σεαυτόν de Socrate.
istes ont compris les premiers la haute importance de l'élé-
jectif dans la science : à eux l'honneur d'avoir proclamé que
main n'a pas à recevoir ses lois des mains de la nature ; que
au contraire, qui pense, ordonne et en quelque façon construit
selon des lois qui lui sont propres. De là, suivant M. Hegel,
dée que les sophistes se sont formée de la puissance, de la sou-
de l'esprit humain ; de là une sorte d'exaltation qui a pu les
innocemment à un orgueil extrême, à une sorte d'immor-
jusqu'à l'athéisme. Celui qui connaît les ressources de l'esprit
ossède la science universelle, et peut tout enseigner, depuis
se jusqu'à l'art militaire. Maître des impressions et des reso-
s hommes, il les manie à son gré ; il est homme d'État, et,
at, tyran. Sachant tout, gouvernant tout, donnant aux
et à la nature leurs lois, faisant à son gré le beau et le laid,
t l'injuste, le vrai et le faux, que manque-t-il au sophiste
Dieu ?
e contesterons pas ce qu'il peut y avoir d'original et d'ingé-
s quelques-uns de ces aperçus de M. Hegel ; mais tout cet écha-
epose sur une base fausse, nous voulons dire sur une inter-
infidèle et arbitraire des textes. Quand Protagoras soutenait
me est la mesure de toutes choses, il n'entendait nullement
l'homme en général, de l'esprit humain dans la riche variété
ssances et de ses lois. Entendre ainsi la formule de Protago-
la détacher de tout ce qui sert à l'éclaircir et à lui donner son
pour y introduire arbitrairement toutes sortes d'idées mo-
isez le chapitre de Sextus Empiricus où est rapportée et com-
formule du sophiste grec ; faites mieux : lisez le *Théétète* de
vous y trouverez l'interprétation la plus exacte et la plus
e, en même temps que la réfutation la plus solide des théories
poras. Le sophiste d'Abdère était élève d'Héraclite. Il ne
mme son maître, dans la nature qu'une métamorphose con-
un écoulement sans fin de phénomènes périssables et fugitifs.
e de rapporter ces formes changeantes à un principe éternel,
rivant, comme inclinait à le faire Héraclite, comme le firent
les stoïciens, Protagoras expliquait la variété et la contra-
s phénomènes par la mobilité des sens : l'homme n'est qu'un
de sensibilité, et chaque individu a sa manière de sentir.
e il n'y a aucun autre moyen de connaître, que la sensation,

comme la sensation est toute la science, il s'ensuit que tout ce qui
senti comme beau, comme bon, comme juste, doit être réputé pour
sauf à être jugé comme laid, mauvais et injuste, un instant après ; d
Protagoras concluait que pour savoir tout, enseigner tout et gouverne
son gré les hommes, il suffisait de savoir donner aux choses telle et t
couleur suivant les circonstances et le besoin du moment. Parti
principe sensualiste, Protagoras aboutissait donc, dans l'ordre spéc
latif, à une sorte de nihilisme, et dans la pratique, à une révolta
immoralité.

M. Hegel ne réussit pas mieux quand il essaye de justifier ce
thèse de Gorgias, que rien n'existe, que l'être n'est pas. M. He
voyant ici paraître, pour la première fois, dans l'histoire de la phi
sophie, un principe qui lui est cher, le principe de l'identité d
contradictoires, se défend lui-même en défendant Gorgias, et il n'
site pas à lui prêter ses plus subtiles et ses plus hardies spéculations.
l'en croire, Gorgias a parfaitement compris que tout être de la natu
enferme en ses profondeurs une contradiction nécessaire, une sorte
lutte entre l'être et le néant ; l'être, tel que l'univers nous le présen
change sans cesse, c'est-à-dire se nie sans cesse, et sans cesse s'
firme après s'être nié. De ce conflit, de cette antithèse entre l'être
le néant, résulte le *devenir*, synthèse merveilleuse, où le néant
l'être, toujours contraires et toujours unis, viennent se réconcili
Nous n'avons point à examiner ici la valeur de cette théorie de M. Hegel
mais ce qui est incontestable, c'est qu'elle est restée complétem
inconnue à Gorgias. La formule de M. Hegel, quoi qu'elle vaille, a
moins un caractère dogmatique ; celle de Gorgias est, au contrair
empreinte d'un esprit tout négatif. De la contradiction des idé
M. Hegel prétend faire sortir leur harmonie et les lier ainsi dans
système régulier. Gorgias cherche la contradiction pour s'y complai
et pour s'y enfermer sans retour.

Laissons là les raffinements de la spéculation moderne ; revenons
l'antiquité ; donnons aux textes leur sens véritable, et quand il s'a
de les interpréter, rapportons-nous-en à deux critiques incomparable
Aristote et Platon. Ici, par exemple, relisons *le Théétète* et surtout c
admirable dialogue où Platon a défini le sophiste. Quand il l'appe
tour à tour chasseur de jeunes gens riches, pêcheur à l'hameçon, com
merçant faisant négoce de connaissances à l'usage de l'âme, charlata
habile dans l'art d'imiter, etc., on peut croire que ce grand artis
badine, et encore sous ce badinage, y a-t-il une ironie profonde et u
sens sérieux ; mais quand il veut opposer la sophistique à la vraie philo
sophie, le pur amour du beau et du bien à la recherche des faux bril
lants et des vaines apparences, il caractérise, et pour ainsi dire grav
en deux traits profonds la différence du philosophe et du sophiste
celui-là, dit-il, tend vers l'être ; celui-ci va au néant.

Tel est l'arrêt du plus grand philosophe et du plus grand moralist
de l'antiquité sur la sophistique. La conscience universelle a confirm
cette sentence, contre laquelle une réhabilitation tardive ne sau
prévaloir.

Em. S

SORBIÈRE (Samuel) est né au commen

protestants, dans les environs de la ville d'Uzès, et mort en
c'est un disciple de Gassendi et un médecin, de même que Ber-
ante sa vie il fut plus ou moins suspect d'irréligion, de socia-
ne et d'impiété, quoique de protestant il se fût fait catholique.
ne ne crut à la sincérité de sa conversion, qu'il mit un grand
sement à exploiter auprès de Mazarin et du pape. Guy-Patin
u'il n'avait fait que retourner sa jaquette. En se glissant auprès
ants, en publiant ce qu'il avait retenu de leurs conversations,
it à se faire une certaine réputation. Il divulguait sans loyauté
avait surpris dans leur intimité. Il se mêlait à leurs discussions
rs querelles plutôt pour les envenimer que pour les apaiser, et
oir l'excuse de la bonhomie et du sincère amour pour la vérité
lersenne. Tel a été son rôle entre Descartes et Gassendi. Pendant
rs années de séjour en Hollande, il fut auprès de Descartes
l'espion de Gassendi. C'est lui qui l'excita à répliquer par les
ns à la réponse de Descartes, et qui, lui-même, les publia en
le, avec les premières objections de Gassendi et la réponse de
es, sous le titre de *Disquisitio metaphysica, seu dubitationes
ntiæ Petri Gassendi adversus Renati Cartesii Metaphysicam et
s*, en y joignant une préface désobligeante pour Descartes. Il a
e vie de Gassendi, *Dissertatio de vita et moribus Petri Gassendi*,
l de préface à ses œuvres complètes publiées en 1658, à Lyon,
a mort. Bernier, dans sa vieillesse, disait qu'il ne connaissait
bière qui eût été meilleur gassendiste que lui. A en croire le *Sor-*
, Sorbière s'étonnait que dix ans après la publication du *Syntagma
dicum*, il y eût des gens qui eussent embrassé une autre phi-
, tout de même qu'après qu'on a trouvé l'usage du pain on
encore du gland. Il donne l'abondance d'érudition littéraire et
hique comme une des causes du peu de succès de ses ouvrages
és à ceux de Descartes : « Si la manière de philosopher de
sendi, admirée de tout le monde, ne fait pas plus de bruit, je
ne cela vient de sa trop grande littérature qui a mis de plus
intervalles qu'il ne fallait entre ses raisonnements, ce qui en a
la force et la liaison. » Après Gassendi, ses héros étaient Mon-
t Charron ; il ne pouvait souffrir qu'on en parlât mal. Aussi
dance sceptique s'allie en lui, comme chez le maître, à l'empi-
membre assidu de l'Académie pour la recherche des causes na-
qui se réunissait chez M. de Montmort, il y fit plusieurs dis-
r le peu de connaissances que nous avons des choses naturelles.
ne traduction française du *de Cive* de Hobbes achève de mettre
t leur jour les tendances philosophiques de ce disciple peu re-
dable de Gassendi.

ent consulter sur Sorbière, un mémoire sur sa vie, par Gra-
n tête du *Sorberiana*, et l'article qui lui est consacré dans les
s de Niceron. F. B.

ITE (σωρείτης, de σωρός, tas, monceau ; *acervus* en latin) ; c'est
ment composé d'un nombre indéterminé de propositions qui
une conclusion commune. Ces propositions devant être
lle sorte que l'attribut de la première devienne le sujet

de la seconde, l'attribut de la seconde, le sujet de la troisième, et ai
de suite, on arrive à une conclusion qui unit le sujet de la première a
l'attribut de la dernière. En voici un exemple tiré de Montaigne : c
le raisonnement que ce charmant sceptique prête au renard lâché
les Thraces sur une rivière glacée (*Essais*, liv. II, c. 12). « Ce qui
bruit se remue; ce qui se remue n'est pas gelé; ce qui n'est pas
est liquide; et ce qui est liquide plie sous le faix; donc cette riv
qui fait bruit pliera sous le faix. »

Le sorite n'est qu'une suite de syllogismes dont la mineure est se
entendue, et qui se suivent de manière que la conclusion du prem
est la majeure du second; la conclusion du second la majeure du t
sième, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on ait atteint la proposi
qu'on veut démontrer, la conclusion dernière. Si cette condition n'
pas remplie, il n'y a pas de raisonnement, mais une agglomération
propositions sans lien.

Le sorite est un argument plus oratoire que philosophique, qui v
plus à l'effet qu'à la démonstration. Il n'a été dans l'origine qu'
sophisme inventé par Eubulide à l'usage de l'école mégarique, p
prouver qu'il n'y a rien de déterminé dans l'idée de quantité; que
même quantité est à la fois *peu* et *beaucoup*. Qu'on se figure un ta
blé construit grain par grain : il arrivera un moment où un seul gr
fera un tas. *Quum aliquid minutatim et gradatim additur aut demi
soritas hoc vocant, quia acervum efficiunt uno addito grano.* (Cicér
Acad., liv. II, c. 29.) X.

SOTION D'ALEXANDRIE, ainsi nommé de sa ville natale, flor
sait à Rome pendant les premières années du Ier siècle de l'ère ch
tienne. Il était disciple de Sextius et un des maîtres de Sénèque;
comme le premier, il se proposait de fondre ensemble la morale st
cienne et l'ascétisme de Pythagore. De là vient que les historie
modernes de la philosophie le considèrent tantôt comme un pytha
ricien, tantôt comme un disciple du Portique. Tout ce que nous s
vons de leur enseignement, c'est que, pour donner plus de force
l'abstinence prêchée par Sextius, à la défense de manger de la ch
des animaux, il admettait le dogme de la métempsychose. Stobée n
a conservé quelques fragments assez peu remarquables d'un écrit
lui est attribué sur la colère. Le meilleur document à consulter s
Sotion, ce sont les *Lettres* de Sénèque, et particulièrement la 108e.
X.

SPÉCULATION (de *speculari*, regarder attentivement). C'est
partie de la philosophie et de la science en général qui n'est ni pratiq
ni expérimentale. En effet, la spéculation est opposée à la fois à
pratique et à l'expérience, et se prend, par conséquent, dans un se
plus restreint que la théorie; car une théorie peut être expériment
ou spéculative, et se distingue seulement de la pratique. La partie sp
culative de la philosophie, c'est la métaphysique; la partie spéculati
des mathématiques, celle qui n'a pas d'application dans les arts.
physique et l'histoire naturelle ont aussi leurs régions spéculatives,
sein desquelles se déploie l'esprit de système. On désigne sous le n

méthode spéculative, en philosophie, celle qui prétend se passer entièrement des secours de la conscience et de l'expérience, telle que la méthode de Spinoza et de quelques modernes philosophes de l'Allemagne. La méthode spéculative est une chimère ainsi que la philosophie purement spéculative. X.

SPEUSIPPE. Il était le neveu de Platon et lui succéda, après sa mort, à la tête de son école. Platon lui avait donné, en outre, une de ses petites-filles en mariage, avec une dot considérable, et l'avait emmené avec lui dans son dernier voyage en Sicile. Speusippe inspira aux Syracusains une telle confiance, qu'il fut chargé par eux d'inviter Platon à revenir dans leur île renverser la tyrannie. Ayant pris la direction de l'école platonicienne, la première année de la 108e olympiade (339 av. J.-C.), il la conserva huit ans. Il était d'une si misérable santé, qu'on était obligé de le traîner à l'Académie. Diogène le rencontrant un jour, lui demanda s'il n'avait pas honte de vivre dans cet état. « Je vis par l'âme, répondit Speusippe. » Enfin, vaincu par la cachexie, il fit venir Xénocrate, et lui céda la chaire de son maître. On raconte sa mort de diverses manières : quelques-uns veulent même qu'il ait cherché dans le suicide la fin de ses maux. Son esprit était un des plus distingués et des plus aimables; mais ses mœurs ne répondaient ni à son esprit, ni à sa doctrine. Il était voluptueux et avare, et contre les libérales traditions de Socrate et de Platon, il faisait payer ses leçons. Speusippe, si l'on en croit Diogène Laerce, a composé un très-grand nombre d'ouvrages dont il ne nous reste que le nom. On lui attribue un fragment que nous possédons sur les nombres pythagoriciens, et quelques définitions que l'on a aussi prêtées à Platon. On rapporte enfin comme témoignage de l'importance des ouvrages de Speusippe, qu'Aristote, disciple comme lui de Platon, mais disciple indépendant, acheta ces ouvrages pour la somme énorme de trois talents.

Selon Diogène Laerce, il serait resté fidèle aux dogmes de Platon. Il est facile de voir cependant par le peu de témoignages qui nous restent, qu'il les modifia gravement. Les rares documents que nous possédons aujourd'hui sur la doctrine de Speusippe touchent à la logique, à la métaphysique et à la morale.

A l'exemple de Platon, il s'efforça de ramener toutes les sciences à l'unité : il chercha ce qu'elles avaient de commun, et les unit par leurs analogies. Mais Diodore a tort de lui attribuer la première idée de cette unité : son originalité fut peut-être seulement de l'avoir examinée. Nous voyons, en effet, par l'opinion de Speusippe, sur la définition, qu'il avait donné beaucoup trop d'extension aux rapports mutuels des connaissances. Il disait que, pour définir, il fallait savoir toutes choses; car il faut connaître toutes les différences possibles de l'objet à définir et de tous les objets dont nous voulons le distinguer. Il ne voyait donc pas qu'on pût définir un objet sans définir en même temps tous les autres. On peut juger par là la décadence de l'école [illegible]; car ces difficultés logiques sur la possibilité d'une définition étaient celles de l'école d'Antisthène, que Platon avait réfutées.

Speusippe ne différait pas moins de Platon sur la théorie de la connaissance. Platon avait distingué la sensation de la raison, sans donner à la première aucune espèce de valeur scientifique. Speusippe distingue la sensation scientifique et la raison scientifique (ἐπιστημονικὴ αἴσθησις, ἐπιστημονικὸς λόγος), l'une qui connaît les choses intellectuelles, et l'autre les choses sensibles. Mais la sensation emprunte à la raison ce qu'elle possède de vérité; et l'exercice nous habitue à juger d'abord de la vérité dans le monde sensible, de même que l'art du musicien apprend par l'exercice réfléchi à distinguer clairement l'harmonie dans les sons. Ainsi Speusippe, tout en rapportant à la raison le principe de la vérité pour les sens, donne cependant à ceux-ci une certaine puissance de juger due à l'exercice et à l'habitude, et il leur reconnaît une autorité scientifique.

Si l'on en croit Cicéron, Speusippe tendait à détruire dans les esprits la croyance aux dieux, en admettant qu'une certaine force vive animait et gouvernait l'univers. Si cette assertion de Cicéron était fondée, le système de Speusippe se rapprocherait de celui des stoïciens; mais on sait que Cicéron confond volontiers les différents systèmes. Il attribue cette même opinion à Pythagore, et, en effet, il y a de grands rapports entre les idées de Pythagore et celles de Speusippe. Aristote les réunit presque toujours, et les réfute en même temps. Mais comment faut-il entendre cette sorte de panthéisme naturaliste que Cicéron prête en même temps aux pythagoriciens et à Speusippe? Aristote va nous l'expliquer. Selon lui, les pythagoriciens et Speusippe admettaient que le meilleur et le plus beau n'est pas au commencement des choses, mais qu'il est la suite de leur développement, μὴ ἐν ἀρχῇ ἀλλ' ἐν τοῖς ἐκ τούτων. Ils prouvaient cette assertion par l'exemple des plantes et des animaux qui sortent d'un germe : ce n'est pas le germe, c'est l'animal qui est parfait. Aristote répondait avec raison que ce n'est point le germe qui est avant l'homme, mais l'homme qui est avant le germe. Il comparait ces nouveaux théologiens aux théologiens de l'antiquité, qui avant Jupiter plaçaient la Nuit et le Chaos.

Ainsi, dans la doctrine de Speusippe, le premier principe ne fut plus ce qu'il avait été pour Platon, le bien en soi, le parfait, l'idée du bien; mais l'un en soi, comme dans l'école éléatique ou pythagoricienne. A la place du principe moral, que Platon faisait planer sur toute sa philosophie, Speusippe rétablissait le principe mathématique et abstrait des philosophies précédentes.

Aristote nous apprend que Speusippe s'écartait aussi de Platon sur un autre point. Il ne regardait pas comme le bien l'unité en soi, dans la crainte d'être obligé de dire, comme une conséquence nécessaire, que la multitude est en soi le principe du mal. Bien plus, il supprimait l'opposition du bien et du mal, que Platon avait confondue avec celle de l'un et du multiple, et voulut ramener toutes choses à l'unité.

Speusippe ne se contenta pas de retrancher le bien de la nature du premier principe, il en retrancha encore l'intelligence. Il en veut faire un principe distinct, c'est-à-dire subordonné. Or, l'un en soi n'étant ni le bien, comme le pensait Platon, ni l'intelligence, comme le pense Aristote, ne peut être que l'unité abstraite de Parménide, ou l'unité incompréhensible de l'école d'Alexandrie. Aristote poussant à ses der-

leurs conséquences le principe de Speusippe, lui reproche d'admettre pour principe le non-être.

Comment Speusippe, avec son principe de l'unité, expliquait-il l'origine et la nature des choses ? C'est ici que les plus grandes obscurités enveloppent sa doctrine, et que les conjectures doivent être d'autant plus prudentes qu'elles sont moins assurées. Il paraît vraisemblable que Speusippe a porté une atteinte grave à la théorie des idées. Déjà il en avait dénaturé le premier terme ; il alla plus loin : il supprima cette série de principes intermédiaires que Platon avait reconnus entre le principe premier et la nature. Il chercha immédiatement dans l'unité même l'essence particulière de chaque chose.

Nous avons encore quelques détails sur la morale de Speusippe. Selon Sénèque, il aurait pensé que l'homme n'est heureux que par la vertu, sans aller jusqu'à admettre l'honnête comme le seul bien. Ces paroles s'expliquent aussi par la constante assimilation que fait Cicéron entre la morale de l'ancienne Académie et celle du péripatétisme. Ces deux écoles plaçaient le bonheur dans la vertu et admettaient d'autres biens que l'honnête. Selon saint Clément d'Alexandrie, Speusippe définissait le bonheur un certain état parfait dans les choses naturelles, ἕξιν τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν, et considérait les vertus comme les instruments du bonheur, ἀναγκαίαν τὴν ἀρετὴν εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν. Enfin, la volupté et la douleur étant pour lui deux extrêmes entre lesquels se trouve placé le bien, comme l'égal est entre le trop grand et le trop petit, il regardait le plaisir comme un mal. C'est à peine si la doctrine stoïcienne va jusque-là : Platon s'était gardé de ces extrémités, lui qui, dans *le Philèbe*, veut que le plaisir s'unisse à l'intelligence pour former le souverain bien. Comment Speusippe faisait-il pour concilier entre eux ces deux principes opposés : que le bonheur est la fin de la vertu, et que le plaisir est un mal? C'est ce qu'il nous est impossible de savoir par les faibles débris qui nous restent de leurs systèmes. Nous avons conservé enfin une maxime politique de Speusippe qui se rapporte tout à fait aux principes de Platon : « Si le gouvernement est une chose bonne, le sage seul est prince et roi : la loi, puisqu'elle est la droite raison, est bonne. »

Voyez sur Speusippe, Aristote, *Métaph.*, passim. — Diogène Laërce, liv. IV, § 1. — Brucker, 2e partie, c. 6, sect. 2. — Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne*, t. II, c. 6. — Ravaisson, *Speusippi de primis rerum principiis placita*, in-8°, Paris, 1838. P. J.

SPINOZA. A toute époque le nom de Spinoza serait un nom des plus considérables, parce que son système est à la fois un effort puissant de l'esprit humain et un mémorable exemple des erreurs où les spéculations abstraites le peuvent entraîner ; mais, au siècle où nous vivons, Spinoza a pris une importance toute particulière : l'esprit qui anima son système, renaissant sous des formes nouvelles, a pénétré depuis cinquante ans toute l'Allemagne, et de là s'est répandu et se répand sur l'Europe entière. Approfondir Spinoza, c'est donc approfondir une pensée toute vivante et tout agissante ; réfuter Spinoza, c'est armer notre temps contre les plus puissantes et les plus dangereuses séductions.

Tout est extraordinaire dans Spinoza, sa personne, son philosophie; mais ce qui est plus étrange encore, c'est la d cette philosophie parmi les hommes. Mal connu, méprisé d illustres contemporains, Spinoza meurt dans l'obscurité, et il enseveli durant tout un siècle. Tout à coup son nom repara éclat extraordinaire. On lit l'*Ethique* avec passion; on cr couvrir un monde nouveau, des horizons inconnus à nos pè dieu de Spinoza, que le XVII^e^ siècle avait brisé comme une vient le dieu de Lessing, de Gœthe, de Novalis.

Ce penseur inoffensif, que Malebranche appelait un « Schleiermacher le révère et l'invoque à l'égal d'un saint. C *système*, à qui Bayle prodigue l'outrage, a paru, aux yeux magne moderne, le plus religieux des hommes. Ivre de Die dit Novalis, il a vu le monde au travers d'un épais nuage, e n'a été pour ses yeux troublés qu'un mode fugitif de l'être système, enfin, si choquant et si monstrueux, cette *ép chimère*, Jacobi y voit le dernier mot du rationalisme, S pressentiment de la philosophie véritable.

Cette sorte d'enthousiasme, aussi excessif dans son gen emportements des adversaires de Spinoza, ne sortira l'espérons, de l'Allemagne. Nous n'avons point en France Dieu, assez d'imagination, et nous avons trop de bon sens passionner ainsi sans raison et sans mesure. La nouvelle p française, à qui l'on n'a pas épargné l'accusation de spi toutes les injures qu'elle mène avec soi, s'est nettement s Spinoza dès son origine; et du jour où elle a substitué l psychologique à la déduction *à priori*, en donnant pour ba spéculation métaphysique la conscience du *moi*, elle s'est ment condamnée à ne pouvoir être spinoziste sans la plus contradiction.

Pourquoi donc toutes ces colères? pourquoi ces cris de Nous déclarons, quant à nous, qu'ils nous laissent l'âme a que les transports d'admiration de l'ardente et chimérique A Nous ne pouvons comprendre qu'un esprit un peu grave chose à faire d'utile et de sérieux sur Spinoza, que de lai fanatiques de toute espèce, et de résoudre avec un calme deux questions : Qu'a pensé Spinoza? Qu'y a-t-il de vrai, de faux dans ce qu'il a pensé?

Mais avant d'entrer en matière, il importe de faire connaît sonne de Spinoza et de décrire ses principaux ouvrages. S graphie est toujours utile à l'histoire de la philosophie, el ici presque nécessaire. La personne de Spinoza est, en effet sa doctrine, profondément originale. On trouve dans sa m vivre le même cachet de singularité que dans sa manière d de penser. Son caractère, son isolement, les infirmités ph morales de sa nature donnent souvent le secret de ses spécu de ses erreurs.

Baruch Spinoza naquit à Amsterdam [redacted] famille de juifs portugais. Ses par[redacted] étaient marchands à Amsterdam,

[redacted] belle maison, près de la vieille synagogue portugaise. [redacted] fut faite avec soin. On lui donna pour maître de latin [redacted] Van den Ende, homme instruit, mais esprit inquiet et [redacted] connu par la fin tragique où se termina sa carrière aven[redacted]. Le principal biographe de Spinoza, l'honnête ministre luthé[redacted] Colerus, assure que Van den Ende répandait dans l'esprit de [redacted] premières semences de l'athéisme. Ce médecin, dit-il, avait [redacted] nique qui possédait la langue latine si parfaitement, qu'elle [redacted] le d'instruire les écoliers de son père en son absence, et de [redacted] leçon. Elle savait aussi très-bien la musique. Comme [redacted] ait occasion de la voir et de lui parler très-souvent, il en [redacted] oureux, et il a souvent avoué qu'il avait eu dessein de l'é[redacted] : n'est pas qu'elle fût des plus belles ni des mieux faites ; [redacted] vait beaucoup d'esprit, de capacité et d'enjouement, ce qui [redacted] hé le cœur de Spinoza, aussi bien que d'un autre disciple [redacted] n Ende, nommé Kerkering. Celui-ci s'aperçut bientôt qu'il [redacted] rival, et redoubla ses soins et ses assiduités auprès de sa [redacted] Il le fit avec succès, outre que le présent qu'il avait fait [redacted] t à cette fille d'un collier de perles, de la valeur de deux ou [redacted] pistoles, contribua sans doute à gagner ses bonnes grâces. [redacted] i accorda donc et lui promit de l'épouser, ce qu'elle exécuta [redacted] après que Kerkering eut abjuré la religion luthérienne, [redacted] ait profession, et embrassé la catholique.

[redacted] ude du latin Spinoza passa à celle de la théologie et s'y at[redacted] lant plusieurs années, puis il s'adonna tout entier à la phy[redacted] elibéra longtemps, nous dit Colerus, sur le choix qu'il devait [redacted] maître dont les écrits lui pussent servir de guide dans le [redacted] il était. Mais, enfin, les œuvres de Descartes étant tom[redacted] ses mains, il les lut avec avidité, et dans la suite il a souvent [redacted] e c'était de là qu'il avait puisé ce qu'il avait de connais[redacted] philosophie. Il était charmé de cette maxime de Descartes [redacted] qu'on ne doit jamais rien recevoir pour véritable qui n'ait [redacted] avant prouvé par de bonnes et solides raisons. Il en tira [redacted] équence que la doctrine des rabbins ne pouvait être ad[redacted] un homme de bon sens. Il fut dès lors fort réservé avec les [redacted] uifs, dont il évita le commerce autant qu'il lui fut possible : [redacted] rement dans les synagogues, ce qui les irrita extrêmement [redacted]. Ils employèrent tous les moyens possibles pour le rame[redacted] neur et la séduction d'abord, puis la violence. Au témoi[redacted] Colerus, Spinoza racontait lui-même à Van der Spyck, son [redacted] les rabbins lui avaient offert une pension de mille florins ; [redacted] protestait que, quand ils lui eussent offert dix fois autant, il [redacted] accepté leurs offres ni fréquenté leurs assemblées, parce [redacted] et qu'il ne recherchait que la vérité. Spinoza [redacted] Spyck et à sa femme qu'un soir, sortant de [redacted] ise, il vit quelqu'un auprès de lui, le [redacted] se tint aussitôt sur ses gardes, il put [redacted] nt dans ses habits. Il gardait encore [redacted] émoire de cet événement. Les [redacted] ni le séduire, ni l'intimider,

se décidèrent à l'excommunier. Il paraît qu'on choisit, parmi les formules de l'excommunication, la plus terrible, la formule *schammatha* qui était signifiée au coupable publiquement dans la synagogue, à la lumière des cierges et au son du cornet. Spinoza n'avait pas attendu la sentence pour quitter Amsterdam ; il protesta dans un écrit en espagnol qui est perdu.

Voilà donc Spinoza éprouvé de bonne heure et tout à la fois dans ses affections, dans ses croyances, dans ses liens de famille et de religion. Ce fut alors qu'il prit un parti définitif sur la conduite de sa vie : il se voua à la méditation des problèmes philosophiques et religieux, dans une solitude profonde et une indépendance absolue. Il apprit un art mécanique, en quoi, du reste, il demeura fidèle aux traditions de sa religion et de sa famille, et travailla de ses mains pour vivre à l'abri du besoin et ne dépendre de personne. L'art qu'il choisit fut celui de faire des verres pour des lunettes d'approche et pour d'autres usages ; et il y réussit si parfaitement, nous dit Colerus, qu'on s'adressait de toutes parts à lui pour en acheter. On en trouva dans son cabinet, après sa mort, un bon nombre qu'il avait polis.

Après avoir séjourné tour à tour aux environs d'Amsterdam, puis à Rhynsburg, près de Leyde, puis à Woorburg, près de la Haye, il s'établit et se fixa dans cette dernière ville, chez un honnête et modeste bourgeois, Van der Spyck, qui lui loua une chambre dans sa maison. Toute sa vie est comme renfermée dans ces simples paroles de Colerus : « Il passait le temps à étudier et à travailler à ses verres. » C'est une chose incroyable, ajoute l'honnête biographe, combien Spinoza a été sobre et bon ménager. On voit, par différents petits comptes trouvés dans ses papiers, qu'il a vécu un jour entier d'une soupe au lait accommodée avec du beurre, ce qui lui revenait à trois sous, et d'un pot de bière d'un sou et demi. Un autre jour il n'a mangé que du gruau apprêté avec des raisins et du beurre, et ce plat lui avait coûté quatre sous et demi.

Cette extrême sobriété se comprend plus aisément quand on sait quelle était la constitution de Spinoza. Il était, nous dit Colerus, très-faible de corps, malsain, maigre, et attaqué de phthisie depuis sa jeunesse. C'était un homme de moyenne taille ; il avait les traits du visage bien proportionnés, la peau un peu noire, les cheveux frisés et noirs, les sourcils longs et de même couleur ; de sorte qu'à sa mine on le reconnaissait aisément pour être descendu de juifs portugais. Pour ce qui est de ses habits, il en prenait fort peu de soin, disant qu'il est contre le bon sens de mettre une enveloppe précieuse à des choses de néant ou de peu de valeur. Si sa manière de vivre était fort réglée, sa conversation n'était pas moins douce et paisible. Il savait admirablement bien être le maître de ses passions. On ne l'a jamais vu ni fort triste ni fort joyeux. Il savait se posséder dans sa colère et dans les déplaisirs qui lui survenaient ; il n'en paraissait rien au dehors. Il était, d'ailleurs, fort affable et d'un commerce aisé ; parlait souvent à son hôtesse, particulièrement dans le temps de ses couches, et à ceux du logis lorsqu'il leur survenait quelque affliction ou maladie ; il ne manquait point alors de les consoler et de les exhorter à souffrir avec patience des maux qui étaient comme un partage que Dieu leur avait assigné. Il

encourageait les enfants d'assister souvent à l'église au service divin, et leur enseignait combien ils devaient être obéissants et soumis à leurs parents. Lorsque les gens du logis revenaient du sermon, il leur demandait souvent quel profit ils y avaient fait et ce qu'ils en avaient retenu pour leur édification. « Il avait, nous dit encore Colerus, une grande estime pour mon prédécesseur, le docteur Cordes, qui était un homme savant, d'un bon naturel et d'une vie exemplaire; ce qui donnait occasion à Spinoza d'en faire l'éloge. Il allait même quelquefois l'entendre prêcher, et faisait état surtout de la manière savante dont il expliquait l'Ecriture et des applications solides qu'il en faisait. Il avertissait en même temps son hôte et ceux de la maison de ne manquer jamais aucune prédication d'un si habile homme. Il arriva que sa femme lui demanda un jour si c'était son sentiment qu'elle pût être sauvée dans la religion dont elle faisait profession; à quoi il répondit : *Votre religion est bonne; vous n'en devez pas chercher d'autre, ni douter que vous n'y fassiez votre salut, pourvu qu'en vous attachant à la piété, vous meniez en même temps une vie paisible et tranquille.* »

Pendant qu'il était au logis, il n'était incommode à personne; il y passait la meilleure partie de son temps tranquillement dans sa chambre. Lorsqu'il lui arrivait de se trouver fatigué, pour s'être trop attaché à ses méditations philosophiques, il descendait pour se délasser, et parler à ceux du logis de tout ce qui pouvait servir de matière à un entretien ordinaire, même de bagatelles. Il se divertissait aussi quelquefois à fumer une pipe de tabac; ou bien, lorsqu'il voulait se relâcher l'esprit un peu plus longtemps, il cherchait des araignées qu'il faisait lutter ensemble, ou des mouches qu'il jetait dans la toile d'araignée, et regardait ensuite cette bataille avec tant de plaisir qu'il éclatait quelquefois de rire; il observait aussi avec le microscope les différentes parties des plus petits insectes, d'où il tirait après les conséquences qui lui semblaient le mieux convenir à ses découvertes.

Tel était l'homme que vinrent chercher, au milieu de sa solitude, la richesse, les honneurs, la gloire, les hautes amitiés. Il sacrifia tout cela sans effort pour vivre libre et heureux dans la modération et dans la paix.

Son ami, Simon de Vries, lui fit un jour présent d'une somme de 2000 florins pour le mettre en état de vivre un peu plus à son aise; mais Spinoza s'excusa civilement, sous prétexte qu'il n'avait besoin de rien. Le même Simon de Vries, approchant de sa fin et se voyant sans femme et sans enfants, voulait faire son testament et l'instituer héritier de tous ses biens; mais Spinoza n'y voulut jamais consentir, et remontra à son ami qu'il ne devait pas songer à laisser ses biens à d'autres qu'à son frère.

La conduite qu'il tint après la mort fatale de Jean de Witt, qui fut aussi son ami, est une nouvelle preuve, entre mille autres, de son désintéressement. L'illustre grand-pensionnaire lui avait assuré, de son vivant et après lui, une pension de 200 florins; mais ses héritiers faisant difficulté de continuer la pension, Spinoza leur mit son titre entre les mains avec une si noble indifférence, qu'ils rentrèrent en eux-mêmes et accordèrent de bonne grâce ce qu'ils venaient de refuser.

Lors de la campagne des Français en Hollande, le prince de Condé,

qui prenait alors possession du gouvernement d'Utrecht, désira vi
s'entretenir avec Spinoza. Il paraît même qu'il fut question d'
pour lui une pension du roi, et qu'on l'engagea à dédier quelqu
de ses ouvrages à Louis XIV. Spinoza racontait lui-même que,
*il n'avait pas dessein de rien dédier au roi de France, il avait
l'offre qu'on lui faisait avec toute la civilité dont il était c*
On ne sait si l'entrevue de Spinoza avec le prince de Condé pu
lieu; mais il est certain que Spinoza s'y prêta de bonne grâce,
dit au camp français, et qu'après son retour la populace de l
s'émut extraordinairement à son occasion : il en était regardé
un espion. L'hôte de Spinoza accourut alarmé : « Ne craignez r
dit Spinoza; il m'est aisé de me justifier. Mais quoi qu'il en soi
sitôt que la populace fera le moindre bruit à votre porte, je
et irai droit à eux, quand ils devraient me faire le même
ment, qu'ils ont fait aux pauvres messieurs de Witt. Je s
républicain, et n'ai jamais eu en vue que la gloire et l'avan
l'État. »

Ce fut en cette même année que l'électeur palatin lui fit offr
l'intermédiaire du savant Fabricius, la chaire de professeur or
de philosophie à l'université de Heidelberg. On lui promettа
liberté pour philosopher, mais à cette condition qu'*il n'en abuse
pour troubler la religion établie*. Spinoza refusa, avec sa polite
coutumée, mais avec une résolution inébranlable.

Le soin de son repos et de son indépendance alla jusqu'à le d
après la publication de son *Traité théologico-politique*, qui ex
violent orage, à ne plus rien donner au public. Sa fameuse *Ethi
paru qu'après sa mort, qui arriva le 23 février 1677. Ce jour
était un dimanche, l'hôte de Spinoza et sa femme etaient allés à
faire leurs dévotions. Au sortir du sermon, ils apprirent avec s
que Spinoza venait d'expirer.

Il n'avait pas quarante-cinq ans; quoique tombé en langueur
quelques mois, rien ne faisait présumer une mort si prompte
prouve qu'il mourut en paix comme il avait vécu. Voici la liste
ouvrages :

I. Le premier est celui qui fut publié sous ce titre : *Renati D
principiorum philosophiæ pars* I *et* II, *more geometrico demonstr
Benedictum de Spinoza, Amstelodamensem. Accesserunt ejusde
tata metaphysica, quibus difficiliores, quæ tam in parte metaf
generali quam speciali occurrunt, quæstiones breviter expli
Amst., J. Riewerts, 1663.

Cet ouvrage est un résumé très-bien fait de la philosophie de Des
Spinoza l'avait dicté en partie à un jeune homme dont il soignai
cation philosophique. Ses amis le pressèrent d'achever ce travail
publier; l'ouvrage parut, avec une préface de Louis Meyer, où
leur est expressément averti que Spinoza ne lui donne pas sa
pensée, mais celle d'autrui.

II. Le *Traité théologico-politique* est donc véritablement le p
ouvrage original de Spinoza; il parut, pour la première fois,
titre : *Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes
quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pi*

ace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicæ se tolli non posse; avec cette épigraphe : *Per hoc cognosci-Deo manemus et Deus manet in nobis, quod de Spiritu suo* Joh., *epist.* 1, c. 4, v 13.) Hambourg, H. Kunrath, 1670, pages. — Ce titre est bien celui que Spinoza a donné à son ce n'est point à Hambourg, ni chez Henri Kunrath, c'est , chez Christophe Conrad, que le *Tractatus theologico-* é imprimé.

ès sa première apparition, le *Tractatus theologico-poli-* circuler que clandestinement et sous divers faux titres nner le change à l'autorité. En voici la liste :

lis Heinsii P. P. operum historicorum collectio. Editio iori editione multo emendatior. Leyde, 1673, in 8° de

enriquez de Villacorta, M. Doct. a cubiculo Philippi IV, chiatri, opera chirurgica omnia. Sub auspiciis potent. s. Amst., 1673, in-8°.

. de la Boe Silvii totius medicinæ idea nova. Editio se-., 1673, in-8°.

tus theologico-politicus est le seul ouvrage de Spinoza qui il en français jusqu'à ces derniers temps; encore est-il nsidérer comme une traduction véritable l ébauche gros- idèle attribuée par les uns au médecin Lucas, de la Haye, . au sieur de Saint-Glain, capitaine au service des Etats Elle parut sous ce titre : *La Clef du sanctuaire*, par un e de notre siècle, avec cette épigraphe : *Là où est l'esprit st la liberté !* (*Epît. aux Cor.*, c. 3, ŷ 17.) Leyde, 1678, : 531 pages.

ı ensuite cette traduction : *Traitté* (sic) *des cérémonies s des Juifs tant anciens que modernes.* Amst., chez Jacob ; ou bien *Reflexions curieuses d'un esprit des-intéressé* (sic) *es les plus importantes au salut tant public que particulier.* hez Claude Emmanuel, 1678. — Ce ne sont pas là trois ouvrage, mais une seule et même édition, où le premier ment est changé.

ge excité en Europe par la publication du *Tractatus theo-* us dégoûta Spinoza de plus rien donner au public. Ce qu'après sa mort que parurent l'*Ethique*, le *Traité de la* 'entendement, le *Traité politique*, les *Lettres* et la *Gram-* que.

ait d'abord écrit l'*Ethique* en hollandais ; il la mit ensuite bablement à l'époque où il voulut la donner au public ; ça bientôt à ce dessein, et l'ouvrage ne parut qu'en 1677, is après sa mort, par les soins de l'imprimeur Rieuwertz, , à qui Spinoza fit remettre, en mourant, tous ses papiers. : l'illustre mort, Louis Meyer et Jarrig Jellis, surveillèrent a de ses écrits posthumes : Jarrig Jellis en composa la Meyer mit en latin. L'ouvrage portait ce titre : *B. D. S.* ma, *quorum series post præfationem exhibetur.* 1677,

sans autre indication. 2 part. en 1 vol. in-4°. Ces *Opera posth* sont :

1° L'*Ethica more geometrico demonstrata et in quinque p distincta ;*

2°. Le *Tractatus politicus,* où l'on trouve, sous une autre forme, idées du *Tractatus theologico-politicus ;*

3°. Le *Tractatus de emendatione intellectus,* ouvrage inachevé où trouvent les vues de Spinoza sur l'entendement humain et sur méthode ;

4°. Les *Epistolæ,* adressées à Oldenburg, à Louis Meyer, à Leibn à Fabricius, à Guillaume de Blyenbergh, etc. ;

5°. Le *Compendium grammatices linguæ hebreæ,* ouvrage de peu d térêt, même, à ce qu'il paraît, pour les hébraïsants.

Il y a deux éditions complètes de Spinoza : celle de Paulus, en d volumes gr. in-8°, publiée à Iéna en 1803 ; et celle de Gfrœrer, un seul volume in-8°, dans le *Corpus philosophorum,* t. III, Stuttg 1830.

Les principaux ouvrages de Spinoza ont été traduits en français p l'auteur du présent article. Paris, 1842, 2 vol. gr. in-18.

Pour comprendre le système de Spinoza, commençons par nous re dre compte de la méthode qu'il a suivie. Génie essentiellement réfléc élevé à une école sévère, celle de Descartes, Spinoza n'ignorait pa qu'il n'y a pas en philosophie de problème plus important que celui la méthode. La nature et la portée de l'entendement humain, l'ord légitime de ses opérations, la loi fondamentale qui doit les régler, te ces grands objets avaient occupé ses premières méditations, et il n cessa de s'en inquiéter pendant toute sa vie. Nous savons qu'ava d'écrire son *Ethique*, il avait jeté les bases d'un traité complet sur l méthode ; ouvrage informe, mais plein de génie, plusieurs fois aba donné et repris sans jamais être achevé, où toutefois les vues généra de Spinoza sont suffisamment indiquées par des traits d'une force d'une hardiesse singulières.

Suivant Spinoza, toutes nos perceptions peuvent être ramenées quatre espèces fondamentales : la première est fondée sur un simp ouï-dire, et en général sur un signe ; la seconde est acquise par u *expérience vague,* c'est-à-dire passive, et qui n'est pas déterminée pa l'entendement ; la troisième consiste à concevoir une chose par so rapport avec une autre chose, mais non pas d'une manière complète adéquate ; la quatrième atteint une chose dans son essence ou dans s cause immédiate.

Ainsi, au plus bas degré de la connaissance, Spinoza place ce croyances aveugles, ces tumultueuses impressions, ces images confus dont se repaît le vulgaire. C'est le monde de l'imagination et des sens la région de l'opinion et des préjugés. Spinoza y trouve une divisio mais à laquelle il n'attribue que peu d'importance, puisqu'il ré dans l'*Ethique* (2e partie, s pro[redacted] naissance du premier genr l'entendement, en percep d'expérience vague. Je naissance, quels furen

une expérience vague que je sais que je dois mourir; car si cela, c'est que j'ai vu mourir plusieurs de mes semblables, s n'aient pas vécu le même espace de temps, ni succombé à maladie. Je sais de la même manière que l'huile a la vertu de flamme, et l'eau celle de l'éteindre, et en général toutes les s se rapportent à l'usage de la vie.

mier genre de connaissance, utile pour la pratique, n'est prix pour la science. Il atteint les accidents, la surface des non leur essence et leur fond. Livré à une mobilité perpé- ivrage de la fortune et du hasard, et non de l'activité interne sée, il agite et occupe l'âme, mais ne l'éclaire pas. C'est la s passions mauvaises qui jettent sans cesse leur ombre sur pures de l'entendement, arrachent l'âme à elle-même, la t en quelque sorte vers les choses extérieures, et troublent la le ses contemplations.

naissance du second genre est un premier effort pour se déga- énèbres du monde sensible. Elle consiste à rattacher un effet e, un phénomène à sa loi, une connaissance à son principe. rocédé des géomètres, qui ramènent les propriétés des nom- s figures, à un système régulier de propositions simples, s incontestables. En général, c'est la raison discursive par l'esprit humain, aidé de l'analyse et de la synthèse, monte du r au général, descend du général au particulier, pour accroître ie, pour éclaircir et pour enchaîner de plus en plus ses con- s. Que manque-t-il à ce genre de perception ? une seule chose, itale. La raison discursive, le raisonnement est un procédé , mais aveugle. Il explique le fait par sa loi, mais il n'explique loi. Il établit la conséquence par les principes; mais les prin- -mêmes, il les accepte sans les établir. Il fait de nos pensées ne d'une régularité parfaite, mais il n'en peut fixer le pre- neau. Il y a donc au-dessus du raisonnement une connaissance re, qui seule peut affermir toutes les autres. Cette connaissance, aison intuitive, dont l'objet propre est l'être en soi et par soi.

avoir décrit les différentes espèces de perceptions, Spinoza tour à tour leur valeur scientifique. L'expérience, sous sa rme, ne peut fournir, à ce qu'il soutient, une connaissance l claire et solide. Elle est donc exilée, sans restriction et erve, du domaine de la métaphysique. La connaissance du enre est moins sévèrement traitée, parce qu'elle est un degré lever à l'intuition immédiate. Toutefois, ce genre de perception s celui que le philosophe doit mettre en usage. Il donne, il est certitude; mais la certitude ne suffit pas au philosophe, il lui mière.

ris du raisonnement paraît au premier abord fort étrange, et [redacted] concevoir que Spinoza, cet habile et profond raisonneur, lire aux philosophes un instrument qu'il manie sans entre ses mains d'une inépuisable fécondité. Mais il pensée. Spinoza distingue deux manières de rai- nchaîne les unes aux autres une suite de pen- principes qu'on accepte sans les examiner et

sans les comprendre, et c'est ce raisonnement aveugle que S exclut de la philosophie; ou bien l'on part d'un principe claire immédiatement aperçu en lui-même, et de l'idée adéquate de c cipe on va à l'idée adéquate de ses effets, de ses conséquen voilà le raisonnement philosophique, où tout est intelligible e où les images des sens et les croyances aveugles n'ont aucune Elevé à cette hauteur, le raisonnement se confond presque av tuition immédiate; il est le plus puissant levier de l'esprit hum son instrument le plus nécessaire. Il n'y a au-dessus que l'intui tellectuelle dans son degré supérieur et unique de pureté et d'é qui met face à face la pensée et son plus sublime objet, les u et, pour ainsi dire, les unifiant l'un avec l'autre.

La loi suprême de la pensée philosophique, c'est donc de fo science sur des idées claires et distinctes, et de ne faire usage autre procédé que de l'intuition immédiate et du raisonnement sur elle. Or, le premier objet de l'intuition immédiate, c'est l'ê fait. Spinoza conclut donc finalement que : *La méthode par celle qui enseigne à diriger l'esprit sous la loi de l'idée de l'être ment parfait.*

On comprend bien maintenant comment toute la philosophie noza devait être et est en effet le développement d'une seul l'idée de l'infini, du parfait, ou, comme il dit, de la substance.

La substance, c'est l'être, non pas tel ou tel être, non pas l' général, l'être abstrait, mais l'être absolu, l'être dans sa plé l'être qui est tout l'être, l'être hors duquel rien ne peut être conçu.

La substance a nécessairement des attributs qui caractérisen priment son essence; autrement la substance serait un pur abst genre, le plus général, et par conséquent le plus vide de tous; confondrait avec l'idée vague et confuse d'être pur, universe réalité et sans fond; pensée creuse et stérile, fantôme indécis, des sens et de l'imagination épuisée.

La substance est indéterminée, en ce sens que toute déterm est une limite, et toute limite une négation; mais elle est profon et nécessairement déterminée, en ce sens qu'elle est réelle et p et possède à ce titre des attributs nécessaires tellement unis à sence, qu'ils n'en peuvent être séparés et n'en sont pas même gués en réalité; car ôtez les attributs, vous ôtez l'essence de stance et la substance elle-même.

La substance, l'être infini, a donc nécessairement des attri chacun de ces attributs exprime à sa manière l'essence de la sub Or, cette essence est infinie, et il n'y a que les attributs inf puissent exprimer une essence infinie. Chaque attribut de la sul est donc nécessairement infini. Mais de quelle infinité? D'une relative et non absolue. Si en effet un attribut de la substance é solument infini, il serait donc l'infini, il serait la substance elle-

Or, il n'est pas la substance [redacted] distincte de toute autre m conséquent, parfaite et particulier et déterminé d

a pensée est un attribut de la substance; car elle est une ma-
e de l'être. La pensée est donc infinie. Mais la pensée n'est
donc, qui est aussi une manifestation de l'être, et par consé-
attribut de la substance. De même, l'étendue n'est pas la
a pensée et l'étendue sont toutes deux infinies, mais d'une
lative; parfaites, mais d'une perfection déterminée : elles sont
ir ainsi parler, parfaites et infinies d'une perfection imper-
ne infinité finie.
stance seule est l'infini en soi, le parfait en soi, l'être plein
Or, il ne suffit pas que chaque attribut de la substance en
par son infinité relative, l'absolue infinité; il faut, pour
absolument une infinité vraiment absolue, non-seulement
uts infinis, mais une infinité d'attributs infinis.
ertain nombre, un nombre fini d'attributs infinis exprimait
nent l'essence de la substance, cette essence ne serait donc
e et inépuisable; il y aurait en elle une limite, une négation,
ns chacune de ses manifestations prise en elle-même, au
s sa nature et dans son fond. Or, il implique contradiction
trouve sa place dans ce qui est l'infini même, et que quelque
négatif puisse pénétrer dans ce qui est l'absolu positif,
qui n'est infini que d'une manière déterminée n'exclut pas,
contraire suppose quelque négation; mais l'infini absolu im-
contraire la négation de toute négation. Tout nombre, si pro-
u'on voudra, d'attributs infinis, est donc infiniment éloigné de
xprimer l'essence infinie de la substance, et il n'y a qu'une
attributs infinis qui soit capable de représenter d'une ma-
quate une nature qui n'est pas seulement infinie, mais qui
i même, l'infini absolu, l'infini infiniment infini.
stance a donc nécessairement des attributs, une infinité d'at-
t chacun de ces attributs est infini dans son genre. Or, un
nfini a nécessairement des modes. Que serait-ce, en effet, que
sans les idées qui en expriment et en développent l'essence?
it-ce que l'étendue sans les figures qui la déterminent, sans
ements qui la diversifient?
sée et l'étendue ne sont point des universaux, des abstraits,
vagues et confuses; ce sont des manifestations réelles de
l'être n'est point quelque chose de stérile et de mort, c'est
, c'est la vie. De même donc qu'il faut des attributs pour
l'essence de la substance, il faut des modes pour exprimer
des attributs : ôtez les modes de l'attribut, et l'attribut n'est
t comme l'être cesserait d'être, si les attributs qui expriment
étaient supposés évanouis.
odes sont nécessairement finis; en effet, ils sont multiples:
aun d'eux était infini, l'attribut dont ils expriment l'essence
plus un genre unique et déterminé d'infinité, il serait l'infini
un tel ou tel infini; il ne serait plus l'attribut de la substance,
[redacted] elle-même. Le mode ne peut donc exprimer que
l'infinité relative de l'attribut, comme l'attribut
l'une manière relative, quoique infinie, l'absolue

Mais l'attribut est néanmoins infini en lui-même, et l'infinité de s essence doit se faire reconnaître dans ses manifestations. Or, suppo qu'un attribut de la substance n'eût qu'un certain nombre de mod cet attribut ne serait pas infini, puisqu'il pourrait être épuisé; il i plique contradiction, par exemple, qu'un certain nombre d'id épuise l'essence infinie de la pensée, qu'une étendue infinie soit exp mée par une certaine grandeur corporelle, si prodigieuse qu'on la s pose. La pensée infinie doit donc se développer par une infinité inép sable d'idées, et l'étendue infinie ne peut être exprimée dans sa p fection et sa totalité que par une variété infinie de grandeurs, de figu et de mouvements.

Ainsi donc, du sein de la substance s'écoulent nécessairement u infinité d'attributs, et du sein de chacun de ces attributs s'écoulent n cessairement une infinité de modes. Les attributs ne sont pas sépa de la substance, les modes ne le sont point des attributs. Le rapp de l'attribut à la substance est le même que celui du mode à l'attrib tout s'enchaîne sans se confondre, tout se distingue sans se sépar Une loi commune, une proportion constante, un lien nécessaire r tiennent éternellement distincts et éternellement unis la substan l'attribut et le mode; et c'est là l'être, la réalité, Dieu.

Voilà l'idée mère de la métaphysique de Spinoza. On ne peut ni que ce vigoureux génie ne l'ait développée avec puissance dans t vaste et riche système; mais il s'y est épuisé, et n'a jamais dépas l'horizon qu'elle lui traçait.

Ce qu'on doit surtout remarquer dans cette première esquisse d système, c'est l'effort de Spinoza pour n'y laisser pénétrer aucun él ment empirique, aucune donnée de la conscience et des sens; tout est strictement rationnel, nécessaire, absolu. Cette sévérité dans l déduction (à laquelle Spinoza n'a pas toujours été fidèle) lui était im posée par la méthode qu'il avait choisie : elle consiste, comme on l' vu, à se dégager des impressions passives et confuses des sens, de fausses clartés dont l'imagination nous abuse et nous séduit, pou s'élever, par l'activité interne de la pensée, à la région des idé claires, et pénétrer d'idée en idée jusqu'à l'idée suprême, l'idée d l'être parfait. Parvenu à ce sommet des intelligibles, le philosoph doit y saisir d'une main ferme les premiers anneaux de la chaîne de êtres, et en parcourir successivement tous les anneaux inférieurs, san jamais lâcher prise jusqu'à ce que l'ordre entier des choses soit clair ses yeux.

L'expérience n'a rien à faire ici; elle ne pourrait que troubler d ses ténèbres la pureté de l'intuition intellectuelle, et arrêter par la force de ses impressions et la séduction de ses prestiges le progrès de la dé duction métaphysique. Comme la dialectique platonicienne, la méthod de Spinoza exclut toute donnée sensible; elle part des idées, poursui avec les idées, et c'est encore [illegible] idées qu'elle s'achève et s'ac complit.

Si Spinoza n'avait pas eu le [illegible] passer de l'expé rience; si, pour ainsi parler, [illegible] bandeau devan les yeux pour n'y point regard[illegible] ystème conç des êtres avec ces trois seuls él[illegible] tribut d[illegible]

Certes, s'il est une réalité immédiatement observable pour
ne, une réalité dont il ait le sentiment énergique et permanent,
réalité du principe même qui le constitue, la réalité du moi. Cher-
place du moi dans l'univers de Spinoza; elle n'y est pas, elle
t pas être. Le moi est-il une substance? Non; car la substance,
tre en soi, l'être absolument infini. Le moi est-il un attribut
bstance? Pas davantage; car tout attribut est encore infini, bien
ne infinité relative. Le moi est donc un mode? Mais cela n'est pas
ible; car le moi a une existence propre et distincte, et, quelque
ment un et simple, il contient en soi une infinie variété d'opé-
. Le moi serait donc tout au plus une collection de modes : mais
llection est une abstraction, une unité toute mathématique; et
est une force réelle, une vivante unité. Le moi est donc banni
tour de l'univers de Spinoza : c'est en vain que la conscience y
e sa place; une nécessité logique, inhérente à la nature du sys-
l'écarte et le chasse tour à tour de tous les degrés de l'existence.
non-seulement Spinoza ne recule pas devant ces difficultés que le
mmun oppose à son système, il semble quelquefois les provo-
ui-même et aller lui-même au-devant d'elles avec une sincérité
hardiesse surprenantes. Ainsi, c'est un point fondamental de sa
de la substance, que nous n'en connaissons que deux attributs,
la pensée et l'étendue. Il n'en démontre pas moins avec force
ubstance doit nécessairement renfermer une infinité d'attributs.
e préparer une énorme difficulté, et on ne supposera pas sans
u'un aussi subtil génie ne l'ait point aperçue. En tout cas, elle
point échappé à la sollicitude affectueuse et pénétrante de Louis
, qui l'avait signalée à Spinoza, entre beaucoup d'autres égale-
graves, dans le secret de l'amitié.

Spinoza n'est point homme à sacrifier une nécessité logique à
d'observation. C'eût été à ses yeux un déréglement d'esprit, un
sement de l'ordre des idées et des choses. L'expérience donne ce
ait, ce qui arrive, et, en lui faisant la part libérale, ce qui est;
ue donne ce qui doit être. C'est donc à l'expérience à se régler
t les lois nécessaires que lui impose cette logique toute-puissante
nverne l'univers et que la science aspire à réfléchir. Or, rien ne
ait de l'idée de l'être, qu'une infinité d'attributs; et de l'idée des
ts, qu'une infinité de modes. La substance renferme donc une
é d'attributs, quelque petit nombre que nous en connaissions;
, ce qui n'est pas la substance, ou l'attribut, ou le mode de la
nce, tout cela, en dépit de la conscience qui proteste, n'est ab-
ent rien et ne peut absolument pas être conçu.

doit comprendre maintenant qu'il serait inutile d'aller chercher
pinoza les preuves qui établissent, qui démontrent son système;
it peine perdue. Quiconque s'épuise à courir de théorème en
e pour chercher l'argument capital, la preuve décisive sur la-
le spinozisme, n'en a pas véritablement le secret. Lorsque
ancore, se passionna pour l'étude de l'*Ethique* et de-
e de le guider dans cette périlleuse route, on sait
voisine de l'importunité, il pressait l'illustre
le point faible du spinozisme, l'endroit précis

où la rigueur du raisonnement était en défaut, le paralogisme cont dans la démonstration. Malebranche éludait la question et ne pou assigner le paralogisme après lequel s'échauffait Mairan. C'est qu paralogisme n'est pas dans tel ou tel endroit de l'*Ethique*, il est tout. Spinoza disposait d'une puissance de déduction vraiment inc parable, et, à bien peu d'exceptions près, chacune de ses propositi prise en soi, est d'une rigueur parfaite. Ce bourgeois de Rotter qui s'enflamma soudain d'une si belle ardeur pour la philosophie, a voulu, pour réfuter Spinoza, se mettre à sa place et faire sur lui-m l'épreuve de la force de ses raisonnements, se trouva pris au piég tissu de théorèmes où il s'était enfermé volontairement se trouva pénétrable, et il ne put plus s'en dégager.

Le système de Spinoza est une vaste conception fondée sur un principe qui contient en soi tous les développements que la logiq plus puissante y découvrira. La forme géométrique ne doit poi faire illusion. Spinoza démontre sa doctrine si l'on veut, mais démontre sous la condition de certaines données qui au fond la posent et la contiennent. C'est un cercle vicieux perpétuel ; ou, mieux dire, au lieu d'une démonstration de son système, Spinoza donne sans cesse à lui-même le spectacle, et il ne nous en prése dans son *Ethique*, que le régulier développement. Déjà les prem définitions le contiennent tout entier : c'est que les définitions Spinoza ne sont point des conventions verbales, des signes arbitra mais l'expression rigoureuse de l'intuition immédiate des êtres r Les vrais principes, aux yeux de ce métaphysicien-géomètre, sont pas les axiomes, lesquels ne donnent que des vérités génér ce sont les définitions, car les définitions donnent les essences.

Voici les quatre définitions fondamentales :

J'entends par *substance* ce qui est en soi et est conçu par soi, c à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin de co d'aucune autre chose.

J'entends par *attribut* ce que la raison conçoit dans la subst comme constituant son essence.

J'entends par *mode* les affections de la substance, ou ce qui est autre chose et est conçu par cette même chose.

J'entends par *Dieu* un être absolument infini, c'est-à-dire substance constituée par une infinité d'attributs infinis, dont ch exprime une essence éternelle et infinie.

Explication. Je dis absolument infini, et non pas infini dan genre ; car toute chose qui est infinie seulement en son genre, c peut nier une infinité d'attributs ; mais quant à l'être absolument in tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe aucune négatio partient à son essence.

Tout philosophe remarquera l'étroite connexion de ces quatre nitions. Mais il y a un théorème de Spinoza où lui-même les a chaînées avec une précision et une force singulières : c'est dans *Deo*, la proposition XVI^e^, où l'on peut dire que Spinoza est tout en *Il est de la nature de la substance de se développer nécessairement une infinité d'attributs infinis infiniment modifiés.*

Tennemann reproch

position, et il a bien raison. Mais ce n'est pas là seulement, est habile homme paraît le croire, une proposition très-impor- c'est l'idée même du système, et, pour emprunter à Spinoza son géométrique, c'est le postulat de sa philosophie.

Initiés de la substance une fois posée, Spinoza n'a aucune peine irer que la substance existe et qu'il ne peut exister qu'une bstance. Voici sa démonstration : Proposition XI. *Dieu, c'est- ne substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun une essence éternelle et infinie, existe nécessairement.* — Dé- tion : « Si vous niez Dieu, concevez, s'il est possible, que Dieu pas. Son essence n'envelopperait donc pas l'existence. Mais absurde. Donc Dieu existe nécessairement. C. Q. F. D. »

ue la substance est unique. En effet, dit Spinoza, Dieu est l'être ent infini, duquel on ne peut exclure aucun attribut expri- sence d'une substance, et il existe nécessairement. Si donc il une autre substance que Dieu, elle devrait se développer par n des attributs de Dieu, et de cette façon il y aurait deux sub- de même attribut, ce qui est absurde. Par conséquent, il ne ster aucune autre substance que Dieu, et on n'en peut conce- une autre; car, si on pouvait la concevoir, on la concevrait rement comme existante, ce qui est absurde (par la première de cette démonstration). Donc aucune autre substance que Dieu exister ni se concevoir.

tence et l'unité de Dieu sont démontrées; il s'agit de construire e de Dieu. Spinoza, tout en soutenant que Dieu doit nécessai- ne développer en une infinité d'attributs infinis, convient que n connaissons que deux, savoir, l'étendue et la pensée. De e notre science de Dieu se réduit à ces deux propositions : Dieu ndue absolue; Dieu est la pensée absolue.

nerre et si monstrueux qu'il puisse paraître d'attribuer à Dieu e, Spinoza, dominé ici tout à la fois par son éducation carté- t par la logique, n'hésite pas. Il dit nettement et résolûment endue infinie, c'est Dieu même; en termes plus significatifs que Dieu est chose étendue (*Deus est res extensa*). D'un té, Spinoza convient et même il démontre à merveille que Dieu lement indivisible. Comment comprendre que Dieu soit à la ivisible et étendu? Tout s'explique, suivant Spinoza, par la on de l'étendue finie, qui est proprement le corps, et de l'étendue qui seule convient à la nature de Dieu. Dire que Dieu est étendu, pas dire que Dieu ait longueur, largeur et profondeur, et se par une figure; car alors, Dieu serait un corps, c'est-à-dire fini; ce qui est, suivant Spinoza, l'imagination la plus gros- la plus absurde qui se puisse concevoir. Dieu n'est pas telle étendue divisible et mobile, mais l'étendue en soi, l'immobile isible immensité.

un peu de mots la théorie de Spinoza sur l'étendue divine; insterons davantage sur une théorie tout autrement profonde, sée divine.

sée absolue, comme il est l'étendue absolue. La pen- écessairement conçue comme infinie; puisque nous

concevons fort bien qu'un être pensant, à mesure qu'il pense dava possède un plus haut degré de perfection. Or, il n'y a point de li ce progrès de la pensée; d'où il suit que toute pensée détermin veloppe le concept d'une pensée infinie, qui n'est plus telle o pensée, c'est-à-dire telle ou telle limitation, telle ou telle négal la pensée, mais la pensée elle-même, la pensée toute positi pensée dans sa plénitude et dans son fond.

La pensée ainsi conçue ne peut être qu'un attribut de Dieu pense donc; mais il pense d'une manière digne de lui, c'est- absolue et parfaite. A ce titre, quel peut être l'objet de la pensée? lui-même et rien que lui? est-ce à la fois lui-même et toutes cl Ensuite, quelle est la nature de cette divine pensée? A-t-elle a nôtre quelque analogie, ou du moins quelque ombre de ressemb et l'exemplaire tout parfait laisse-t-il retrouver, dans cette imp copie que nous sommes, quelques traces de soi?

La réponse de Spinoza à ces hautes questions ne peut être] ment entendue qu'à une condition : c'est d'avoir parcouru le cer tier de sa métaphysique. Dans un système comme le sien, où l la nature ne sont au fond qu'une seule et même existence, comp la nature divine considérée en elle-même et hors des choses, c pas vraiment la comprendre, c'est tout au plus l'entrevoir.

Dieu, en tant que Dieu, si l'on peut parler de la sorte, c'est en tant qu'absolu, c'est la substance avec les attributs qui cons son essence, comme la pensée et l'étendue. La nature en soi, toutes ces choses mobiles et successives qui s'écoulent dans l'infi la durée; mais que sont, au fond, ces âmes toujours changeant corps périssables que le mouvement forme et détruit tour à tour sont pas des êtres véritables, mais des modes fugitifs qui appar pour un jour sur la scène du monde d'une manière déterminée expriment à leur façon la perfection de l'étendue, la perfectio pensée, en un mot, la perfection de l'être.

Séparer la nature de Dieu ou Dieu de la nature, c'est, dans le p cas, séparer l'effet de sa cause, le mode de sa substance; c'est, second, séparer la cause absolue d'avec son développement néce la substance absolue d'avec les modes qui expriment nécessairer perfection de ses attributs. Egale absurdité, car Dieu n'existe pas pl la nature que la nature sans Dieu; ou plutôt, il n'y a qu'une n considérée tour à tour comme cause et comme effet, comme sul et comme mode, comme infinie et comme finie, et, pour parler gage bizarre mais énergique de Spinoza, comme naturante et naturée. La substance et ses attributs, dans l'abstraction d existence solitaire, c'est la nature naturante; l'univers, maté spirituel, abstractivement séparé de sa cause immanente, c nature naturée; et tout cela, c'est une seule nature, une substance, un seul être, en un mot, Dieu.

Oui, tout cela est Dieu pour Spinoza : non plus Dieu conçu manière abstraite, et, par conséquent, partielle; mais Dieu dan pression complète de son être, Dieu manifesté, Dieu vivant, D fini et fini tout ensemble, Dieu tout entier.

Il suit de ces principes généraux qu'aucun des attributs de Di

ment la pensée, ne peut être embrassé complétement que si on
ge tour à tour, ou, mieux encore, tout ensemble, dans sa na-
nelle et dans son développement nécessaire.
tte question : Quel est l'objet de la pensée divine? il y a donc
éponses, suivant que l'on considère la pensée divine d'une ma-
bstraite et partielle, soit en elle-même, soit dans un certain nom-
dans la totalité de ses développements; ou d'une manière réelle
plète, c'est-à-dire à la fois dans son essence et dans sa vie, dans
rnel foyer et dans son rayonnement éternel, comme pensée sub-
lle et comme pensée déterminée, comme pensée absolue et
pensée relative, en un mot comme pensée créatrice et natu-
et comme pensée créée et naturée.
et donc bien entendre Spinoza quand il ose affirmer que Dieu
entendement ni volonté. Il s'agit ici de Dieu considéré en soi,
abstraction de sa nature absolue. A ce point de vue, la pensée
n est absolument indéterminée ; mais ce n'est point à dire qu'elle
létermine pas : tout au contraire, il est dans sa nature de se dé-
er sans cesse, et l'on peut dire strictement, au sens le plus
e Spinoza, que s'il n'y avait pas en Dieu d'entendement, il n'y
pas de pensée, tout comme il n'y aurait pas d'étendue, comme
l expressément, si les corps, si un seul corps était absolument

oza devait donc donner deux solutions, au problème de la na-
de l'objet de la pensée divine. Recueillons la première de ces so-
: la suite du système contiendra la seconde et les éclaircira
deux en les unissant.
jet de la pensée divine, en tant qu'absolue, c'est Dieu lui-
c'est-à-dire la substance. La pensée divine comprend-elle aussi
ributs de la substance? C'est un des points les plus obscurs de
physique de Spinoza. D'une part, il ne semble pas qu'on puisse
la pensée de la substance d'avec la pensée de ses attributs,
ces attributs sont inséparables de son essence.
il faut céder devant les déclarations expresses de Spinoza. Il
t que l'idée de Dieu, qui est proprement l'idée des attributs de
n'est qu'un mode de la pensée divine, et à ce titre, quoique
et infini, se rapporte à la nature naturée. La pensée divine est
bsolument indéterminée ; et son objet, c'est l'être absolument
miné, la substance en soi, dégagée de ses attributs, qui déjà
rminent en le développant.
lle est la nature, si tel est l'objet de la pensée divine, qu'a-t-elle
avec l'entendement des hommes? L'entendement, en général,
détermination de la pensée, et toute détermination est une né-
Or, il n'y a pas de place pour la négation dans la plénitude de
ée.
Spinoza, l'entendement humain n'est rien de plus qu'une suite
les de la pensée, ou, comme il dit encore, une idée com-
d'un certain nombre d'idées. Supposer dans l'âme humaine,
des idées qui la constituent, une puissance, une faculté
produire, c'est réaliser des abstractions. Tout l'être de l'en-
ent est compris dans les idées, comme tout l'être de la volonté

s'épuise dans les volitions. La volonté en général, l'entendement général, sont des êtres de raison, et, si on les réalise, des chimères absurdes, des entités scolastiques, comme l'humanité ou la pierre.

Or, il est trop clair que la pensée de Dieu ne peut être une suite terminée d'idées ; si donc l'on attribue à Dieu un entendement, il faut le supposer infini. Mais qu'est-ce qu'un entendement infini ? une suite infinie d'idées. Concevoir ainsi la pensée de Dieu, c'est la dégrader ; car c'est lui imposer la condition du développement, c'est la faire tomber dans la succession et le mouvement, c'est la charger de toutes les misères de notre nature. L'entendement est de soi déterminé et successif ; il consiste à passer d'une idée à une autre idée dans un effort toujours renouvelé et toujours inutile pour épuiser la nature de la pensée. L'entendement est une perfection sans doute, car il y a de l'être dans une suite d'idées ; mais c'est la perfection d'une nature essentiellement imparfaite, qui tend sans cesse à une perfection plus grande, sans pouvoir jamais toucher le terme de la vraie perfection : il suppose l'entendement infini, et ne sera jamais qu'une suite infinie de modes de la pensée, et non la pensée elle-même ; la pensée absolue, qui ne se confond pas avec ses modes relatifs, quoiqu'elle les produise ; la pensée infinie, qui sans cesse enfante et jamais ne s'épuise ; la pensée immanente, qui, tout en remplissant de ses manifestations passagères le cours infini du temps, reste immobile dans l'éternité.

Plein du sentiment de cette opposition, Spinoza l'exagère encore, va jusqu'à soutenir qu'il n'y a absolument rien de commun entre la pensée divine et notre intelligence ; de sorte que, si on donne un entendement à Dieu, il faut dire, dans son rude et énergique langage, qu'il ne ressemble pas plus au nôtre que le Chien, signe céleste, ne ressemble au chien, animal aboyant. La démonstration dont se sert Spinoza pour établir cette énorme prétention est aussi singulière que peu concluante. Pour prouver que la pensée divine n'a absolument rien de commun avec la pensée humaine, sait-on sur quel principe il va s'appuyer ? sur ce que la pensée divine est la cause de la pensée humaine. Ce raisonneur si exact oublie sans doute que la troisième proposition de l'*Ethique* est celle-ci : « Si deux choses n'ont rien de commun, elles ne peuvent être cause l'une de l'autre. » Un ami pénétrant le lui rappellera, mais il sera trop tard pour revenir sur ses pas.

Spinoza argumente ainsi : « La chose causée diffère de sa cause précisément en ce qu'elle en reçoit : par exemple, un homme est cause de l'existence d'un autre homme, non de son essence. Cette essence est en effet, est une vérité éternelle ; et c'est pourquoi ces deux hommes peuvent se ressembler sous le rapport de l'essence, mais ils doivent différer sous le rapport de l'existence : de là vient que si l'existence de l'un d'eux est détruite, celle de l'autre ne le sera pas nécessairement. Mais si l'essence de l'un d'eux pouvait être détruite et devenir fausse, l'essence de l'autre périrait en même temps. En conséquence, une chose qui est la cause d'un certain effet, et tout à la fois de son existence et de son essence, doit différer de cet effet, tant sous le rapport de l'essence que sous celui de l'existence. Or, l'intelligence de Dieu est la cause de l'existence et de l'essence de la nôtre. Donc l'intelligence de Dieu, en tant qu'elle est conçue comme constituant l'essence

le notre intelligence tant sous le rapport de l'essence que sous
l'existence, et ne lui ressemble que d'une façon toute nomi-
même il s'agissait de le démontrer. »
il Louis Meyer arrêtait ici Spinoza au nom de ses propres prin-
e peut dire qu'il était vraiment dans son rôle d'ami ; car, si les
s de Spinoza conduisaient strictement à cette extrémité de nier
père de ressemblance entre l'intelligence divine et la nôtre,
ccusation plus terrible contre sa doctrine? A qui persuadera-t-on
ensée humaine est une émanation de la pensée divine, et tou-
'il n'y a entre elles qu'une ressemblance nominale? Mais que
uriez-vous alors de la pensée divine? Comment la connaissez-
i elle ne ressemble à la nôtre que par le nom, c'est qu'elle-
'est qu'un vain nom.
je suis porté à croire que Spinoza a excédé sa propre pensée.
l'obligeait, en effet, à s'embarrasser d'une difficulté nouvelle.
ée divine, prise en soi, diffère de la pensée humaine, comme
se infinie diffère d'une de ses manifestations finies, comme une
n absolue diffère d'une perfection relative, comme l'éternité
e diffère de la durée, sa mobile image. Mais cette différence
point tout rapport ; loin de là, elle implique un rapport né-

sent, d'ailleurs, Spinoza aurait-il brisé tout lien entre la pensée
et la pensée relative ou l'entendement, lui qui bientôt nous
: la pensée n'est rien si elle ne se développe pas ; que l'enten-
humain, c'est la pensée absolue elle-même, en tant qu'elle se
e nécessairement? Si donc le Dieu de Spinoza n'a point d'en-
nt, il n'en faut pas conclure qu'il soit à ses yeux une force
, un Dieu sans intelligence et sans vie. Le Dieu de Spinoza
t, considéré dans la totalité de son être, il pense toutes choses,
s plus humbles et les plus viles. Considéré en soi, il ne pense
, et c'est là la pensée absolue, pure des limitations de l'enten-
, étrangère à la mobilité des idées, pleine, simple, éternelle,
in de son objet.
ieu considéré en soi comme substance infiniment étendue et
nt pensante, il s'agirait maintenant de descendre à l'univers
où la pensée et l'étendue divines se développent à l'infini. Forcé
r notre exposition, nous essayerons du moins de la concentrer
oints les plus essentiels.
ces mondes innombrables émanés de l'éternelle fécondité de la
e, nous allons chercher la place de l'homme. Nous quittons
eurs de la pure métaphysique pour mettre le pied sur la terre,
nder à Spinoza quelle idée il s'est formée de l'âme humaine, de
e, de ses facultés, de sa destinée.
Spinoza, comme pour Descartes, l'essence de l'âme, le fond
tience spirituelle, c'est la pensée ; la sensibilité, la volonté,
ation n'étant que des suites ou des formes de la pensée. L'âme
, aux yeux de Descartes, une pensée. Spinoza ajoute qu'elle
mmée de Dieu, et par là il donne à la définition cartésienne
physionomie toute nouvelle.
ivine, étant une forme de l'activité absolue, ne peut pas

ne pas se développer en une suite infinie de pensées, ou d
encore d'âmes particulières. D'un autre côté, il implique con
qu'aucune idée, aucune âme, en un mot, aucun mode de l
puisse exister hors de la pensée elle-même; tout ce qui pense
séquent, à quelque degré et de quelque façon qu'il pense, e
termes, toute âme est un mode de la pensée divine, une idé
Or, qu'exprime cette suite infinie d'âmes et d'idées qui déco
nellement de la pensée divine? Elle exprime l'essence de Die
développement infini de la nature corporelle exprime-t-il a
que l'essence infinie et parfaite de Dieu? L'étendue exprime
l'essence de Dieu d'une tout autre façon que ne fait la pen
là la différence nécessaire de ces deux choses; mais elles
toutes deux la même perfection, la même infinité, et de là le
nécessaire. Par conséquent, à chaque mode de l'étendue
correspondre un mode de la pensée divine, et, comme dit
*l'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la
des choses*. De plus, de même que l'étendue et la pensée n
deux substances, mais une seule et même substance consi
deux points de vue, ainsi un mode de l'étendue et l'idée de c
font qu'une seule et même chose exprimée de deux mani
rentes. Par exemple, un cercle qui existe dans la nature et
tel cercle, laquelle est aussi en Dieu, c'est une seule et m
exprimée relativement à deux attributs différents. « Et c'est
Spinoza, en désignant peut-être les kabbalistes, ce qui paral
aperçu comme à travers un nuage par quelques Hébreux q
nent que Dieu, l'intelligence de Dieu et les choses qu'elle
font qu'un. »

Une conséquence évidente de cette doctrine, c'est que tou
animé; car tout corps est un mode de l'étendue, et chaqu
l'étendue correspond si étroitement à un mode de la pensé
deux ne sont au fond qu'une seule et même chose. Spinoz
hésité ici à se séparer de l'école cartésienne. On sait que D
voulait reconnaître la pensée et la vie que dans cet être ex
Dieu a fait à son image. Tout le reste n'est que matière et i
animaux mêmes qui occupent les degrés les plus élevés
organique ne trouvent point grâce à ses yeux; il les prive d
timent et les condamne à n'être que des automates admiral
main divine elle-même a disposé tous les ressorts. Cette th
à l'homme un prix infini dans la création; mais, outre qu'
peine à se mettre d'accord avec l'expérience et à se faire
sens commun, on peut dire qu'elle rompt la chaîne des
laisse plus comprendre le progrès de la nature.

Cet abîme ouvert par Descartes entre l'homme et le reste
Spinoza n'hésite pas à le combler [illegible] loin de rabaisser
de l'égaler aux animaux; car, [illegible], la perfection
mesure sur celle du corps, et r[illegible]nt. Pa[illegible]
organisations de plus en plus si[illegible]ns en
forment les degrés décroissants [illegible]rpo
des âmes de moins en moins ac
qu'à ce qu'on atteigne la région

neure de l'existence, comme l'activité pure en est la limite

e donc que l'âme humaine dans cette doctrine? Evidemment, suite de modes de la pensée étroitement unis à une suite de étendue; en d'autres termes, c'est une idée unie à un corps, dit Spinoza, l'âme humaine c'est l'idée du corps humain. é maintenant de définir l'homme de Spinoza : c'est l'identité umaine et du corps humain. L'âme humaine, en effet, n'est un mode de la substance divine; or, le corps humain en est node. Ces deux modes sont différents, en tant qu'ils expri- e manière différente la perfection divine, l'un dans l'ordre ée, l'autre dans l'ordre de l'étendue; mais en tant qu'ils nt un seul et même moment du développement éternel de nfinie, ils sont identiques. Ce que Dieu est, comme corps, précis de son progrès, il le pense comme âme, et voilà Le corps humain n'est que l'objet de l'âme humaine; l'âme l'est que l'idée du corps humain. L'âme humaine et le corps sont qu'un seul être à deux faces et, pour ainsi dire, un seul ayon de la lumière divine qui se décompose et se dédouble chissant dans la conscience.

humaine correspond exactement au corps humain, celui-ci composé de molécules, il faut que celle-là soit un composé pinoza accorde ouvertement cette conséquence, et il définit idée composée de plusieurs idées. Comment l'âme humaine ainsi conçue, aurait-elle des facultés? Une faculté suppose un arrêté des facultés d'un même être demande un centre com- nité et de vie. Or, l'âme humaine n'est pas proprement une chose, et, comme dit Spinoza, *ce n'est pas la substance qui la forme ou l'essence de l'homme;* l'âme humaine est un pur e pure collection d'idées; et la réalité d'une collection se ns celle des éléments qui la composent. Ne cherchez donc l'âme humaine des facultés, des puissances; vous n'y trou- des idées. Qu'est-ce donc que l'entendement? Qu'est-ce que ? Des êtres de raison, de pures abstractions que le vulgaire u fond, il n'y a de réel que telle ou telle pensée, telle ou telle déterminées. Or, l'idée et la volition ne sont pas deux choses, seule, et Descartes s'est trompé en les distinguant. A l'en volonté est plus étendue que l'entendement, et il explique disproportion nécessaire la nature et la possibilité de l'erreur. t point ainsi : vouloir, c'est affirmer. Or, il est impossible de sans affirmer, comme d'affirmer sans percevoir. Une idée une simple image, une figure muette tracée sur un tableau; vivant concept de la pensée, c'est un acte. Le vulgaire s'ima- peut opposer sa volonté à sa pensée. Ce qu'on oppose à sa pareil cas, ce sont des affirmations ou des négations pure- Concevez Dieu et essayez de nier son existence, vous Quiconque nie Dieu n'en pense que le nom. se mesure donc sur celle de l'entendement. s'il plaisait à Dieu de nous donner une erait pas obligé pour cela d'agrandir l'en-

ceinte de notre volonté, c'est supposer que la volonté est quelque de distinct et d'un; mais la volonté se résout dans les volitions c l'entendement dans les idées. La volonté n'est donc pas infinie, composée et limitée, ainsi que l'entendement. Point de volition pensée, point de pensée sans volition; la pensée, c'est l'idée cor rée comme représentation; la volition, c'est encore l'idée consi comme action; dans la vie réelle, dans la complexité naturel l'idée, la pensée et l'action s'identifient.

On objectera peut-être à Spinoza qu'il doit au moins recon dans l'âme humaine une faculté proprement dite, savoir, la consci Mais la conscience, prise en général, n'est à ses yeux qu'une ab tion, comme l'entendement et la volonté. Ce n'est pas que Spino reconnaisse expressément la conscience; il la démontre même *à p* et c'est un des traits les plus curieux de sa psychologie que cett duction logique qu'il croit nécessaire pour prouver à l'homme, nature de Dieu, qu'il a la conscience de soi-même. Il y a, dit-i Dieu, une idée de l'âme humaine, et cette idée est unie à l'âme, c l'âme est unie au corps. De la même façon que l'âme représer corps, l'idée de l'âme représente l'âme à elle-même, et voilà la science. Mais l'idée de l'âme n'est pas distincte de l'âme; autrem faudrait chercher encore l'idée de cette idée dans un progrès à l'i C'est la nature de la pensée de se représenter elle-même ave objet. Par cela seul que l'âme existe et qu'elle est une idée, l'âm donc conscience de soi.

Bornons-nous à cette théorie générale des facultés de l'âm cherchons ce qui en résulte pour la destinée de l'homme, soit l'ordre moral, soit dans l'ordre politique et religieux.

Et d'abord, se peut-il comprendre que le problème moral soit lement posé dans le système de Spinoza? Ce problème, en eff voici : comment l'homme doit-il régler sa vie pour qu'elle soit con au bien? Cela suppose évidemment deux conditions : premièrer que l'homme soit capable de régler sa vie, de diriger à son gré sa duite : en un mot, que l'homme soit libre; secondement, qu'il un bien moral, un bien obligatoire, auquel l'homme doive conform actions. Interrogez maintenant Spinoza sur ces deux objets : le arbitre et l'ordre moral. Sa pensée est aussi claire, aussi tranch aussi résolue sur l'un que sur l'autre; il les nie tous deux, non p fois, mais en toute rencontre, à chaque page de ses écrits, et to avec une énergie si inébranlable, une conviction si profonde calme, que l'esprit en est confondu et comme effrayé. C'est q libre arbitre et le sentiment du bien et du mal ne sont, après tou des faits; et entre des faits et une nécessité logique, Spinoza n' pas. Soit qu'il considère la nature divine, le caractère de son dé ment éternel et l'ordre universel des choses, soit qu'il s'atta l'essence de l'âme humaine, à son rapport avec le corps, aux éléments de la nature, aux mobiles divers de ses actions, to apparaît comme nécessaire, comme fatal, comme réglé par u inflexible, et le libre arbitre en Dieu comme dans l'homme lui es lement inconcevable.

Reste à comprendre qu'ap enti éclatant donné à la

science du genre humain au nom de la logique, Spinoza vienne ensuite imposer aux hommes une morale dont il a par avance détruit les conditions. Voici par quelle série de distinctions et de raisonnements l'auteur de l'*Ethique* est parvenu à se tromper lui-même sur la radicale fausseté d'une telle entreprise.

Fataliste absolu, Spinoza ne pouvait admettre les idées de bien et de mal, de perfection et d'imperfection, prises au sens moral que leur donne la conscience du genre humain; mais si l'on considère ces idées abstraction faite du libre arbitre et de la responsabilité humaine, si on les prend au sens purement métaphysique, il est vrai de dire que rien n'empêche Spinoza de leur faire une certaine part dans sa doctrine.

Dieu, pour lui, est l'être parfait. En quoi consiste sa perfection? Dans l'infinité de son être. Les attributs de Dieu sont aussi des choses infinies. Pourquoi cela? parce qu'à ne considérer que le genre d'être qui leur appartient, rien ne manque à leur plénitude; mais si on les compare à l'être en soi, leur perfection toute empruntée et toute relative s'éclipse devant la perfection increée. Ce nombre infini de modes qui émanent des divins attributs ne contient qu'une perfection plus limitée encore; mais chacun pourtant, suivant le degré précis de son être, exprime la perfection absolue de l'être en soi. La perfection absolue a donc sa place dans la doctrine de Spinoza, ainsi que la perfection relative à tous ses degrés, laquelle enveloppe un mélange nécessaire d'imperfection; seulement, la perfection ne diffère pas de l'être: elle s'y rapporte et s'y mesure, et l'échelle des degrés de l'être est celle des degrés de perfection.

Dans l'homme, qu'est-ce pour Spinoza que le bien? c'est l'utile; et l'utile, c'est ce qui amène la joie et la tristesse. Mais qu'est-ce que la joie et la tristesse? La joie, c'est le passage de l'âme à une perfection plus grande; et la tristesse, c'est le passage de l'âme à une moindre perfection. En d'autres termes, la joie, c'est le désir satisfait; la tristesse, c'est le désir contrarié; et tout désir se ramène à un seul désir fondamental, qui fait l'essence de l'homme, le désir de persévérer dans l'être. Ainsi, toute âme humaine a un degré précis d'être ou de perfection qui la constitue, et qui de soi tend à se maintenir. Ce qui augmente l'être ou la perfection de l'âme lui cause de la tristesse, lui est utile, lui est bon; ce qui diminue l'être ou la perfection de l'âme lui cause de la tristesse, lui est nuisible, est un mal à ses yeux. Il y a donc de la perfection et de l'imperfection, du bien et du mal, dans la nature humaine comme en toutes choses; et la vie des hommes est une série d'états successifs qui peuvent être comparés les uns aux autres, mesurés, estimés, sous le rapport de la perfection et du bien; et tout, sans tenir aucun compte du libre arbitre, du mérite, du péché, et comme s'il s'agissait de plantes ou de minéraux.

Spinoza a donc le droit de poser cette question: Quelle est pour l'homme la vie la plus parfaite? car cela veut dire: quelle est la vie où l'âme a le plus de joie, c'est-à-dire le plus de perfection, c'est-à-dire le plus d'être? On dira: Qu'importe à l'homme de savoir quelle est la vie la plus parfaite, s'il ne peut y conformer la sienne? Mais Spinoza répliquera que c'est une autre question.

Soit. Convenons que le problème ainsi posé et nos réserves faites,

Spinoza en donne une solution d'une simplicité et d'une élévation marquables. Il démontre d'abord que la vie la plus parfaite, c'est vie la plus conforme, non à l'aveugle appétit, mais au désir éc par la raison, d'un seul mot, la plus raisonnable. En effet, la v plus parfaite, c'est la vie la plus heureuse, la plus riche, c'est-à- celle où l'être de l'homme se conserve et s'accroît de plus en plus; la vie raisonnable a seule ce privilége.

Spinoza cherche ensuite quelle est la vie la plus raisonnable, l'âme étant pour lui essentiellement une idée, il n'a pas de pei démontrer que la vie la plus raisonnable est celle de l'âme, qui a le d'idées claires et distinctes, d'idées adéquates, c'est-à-dire qui co le mieux et soi-même et les choses. Or, quel est le moyen de c prendre les êtres d'une manière adéquate? C'est former de ses i une chaîne dont l'idée de Dieu soit le premier anneau, c'est pe sans cesse à Dieu, c'est voir tout en Dieu. Vivre, agir avec plénit c'est ramener tous ses désirs à un seul, le désir de posséder D c'est aimer Dieu, c'est vivre en Dieu. La vie en Dieu est donc la m leure vie et la plus parfaite, parce qu'elle est la plus raisonnable plus heureuse, la plus pleine, en un mot; parce qu'elle nous d plus d'être que toute autre vie, et satisfait plus complétement le d fondamental qui constitue notre essence.

Telle est la morale de Spinoza, telle est aussi sa religion. Car, p lui, la religion ne se distingue pas au fond de la morale; et elle tout entière dans ce précepte : Aimer ses semblables et Dieu. C l'amour de nos semblables est une suite naturelle et nécessaire l'amour de Dieu. C'est, en effet, une loi de notre nature, que nos af tions s'augmentent quand elles sont partagées, et par une suite in vitable, que notre âme fasse effort pour que les autres âmes partag ses sentiments d'amour. Il résulte de là, dit Spinoza, que *le bien q désire pour lui-même tout homme qui pratique la vertu, il le désire également pour les autres hommes, et avec d'autant plus de force qu aura une plus grande connaissance de Dieu.* L'amour de Dieu est d tout à la fois le principe de la morale, de la religion et de la soci Il tend à réunir tous les hommes en une seule famille et à faire toutes les âmes une seule âme par la communauté d'un seul amou Ainsi donc, celui qui s'aime soi-même d'un amour raisonnable, ai Dieu et ses semblables, et c'est en Dieu qu'il aime ses semblables soi-même. Voilà la véritable loi divine, inséparable de la loi naturell fondement de toutes les institutions religieuses; original immortel do les diverses religions ne sont que de changeantes et périssables copi Cette loi, suivant Spinoza, a quatre principaux caractères : premièr ment, elle est seule vraiment universelle, parce qu'elle est fondée s la nature même de l'homme, en tant que réglée par la raison; en s cond lieu, elle se révèle et s'établit par elle-même, et n'a pas beso de s'appuyer sur des récits historiques et des traditions; troisièm ment, elle ne nous demande pas des cérémonies, mais des œuvre enfin, son quatrième caractère, c'est que le prix de l'avoir observ est renfermé en elle-même, puisque la félicité de l'homme ainsi que règle, c'est de connaître et d'aimer Dieu d'une âme vraiment libr d'un amour pur et durable : le châtiment de ceux qui violent cette lo

privation de ces biens, la servitude de la chair, et une âme changeante et toujours troublée.

les viennent avec de pareils principes la revelation proprement prophetes, les miracles, les mysteres, le culte? Il est aisé entir que rien de tout cela ne peut avoir aux yeux de Spinoza aleur intrinsèque et absolue. Il ne voit dans toute l'économie nons positives, même de la religion chrétienne, qu'un ensemble moyens appropriés à l'enseignement et à la propagation de : « Selon moi, dit-il, les sublimes speculations n'ont rien à e l'Ecriture sainte, et je declare que je n'y ai jamais appris prendre aucun attribut de Dieu. » Il n'y a qu'une seule chose criture comme dans toute revelation, c'est celle-ci : « Aimez ochain. » Spinoza traite fort durement ceux qui trouvent une sse cachée et profonde dans les mystères du christianisme : s demandez, dit-il à ces personnes subtiles, quels sont les s qu'elles trouvent dans l'Ecriture, elles ne vous produiront fictions d'un Aristote, d'un Platon, ou de tout autre semauteur de systèmes : fictions qu'un idiot trouverait bien lans ses songes que le plus savant homme du monde dans re. » Spinoza se radoucit pourtant sur ce point, et il avoue que l'Ecriture contient quelques notions precises sur Dieu; les tendent toutes à cet unique objet, savoir : qu'il existe un prême qui aime la justice et la charité, à qui tout le monde ur pour être sauvé, et qu'il faut adorer par la pratique de la et de la charité envers le prochain.

le catéchisme de Spinoza : « Je laisse à juger à tous, dit-il, n cette doctrine est salutaire, combien elle est nécessaire dans t pour que les hommes y vivent dans la paix et la concorde; combien de causes graves de troubles et de crimes elle détruit dans leurs racines. » Quelle est, en effet, l'origine de toutes ordes qui agitent les empires? C'est l'empiétement de l'autorité se sur celle de l'Etat; et cette tendance perpétuelle du sacerdoce ur le gouvernement tient elle-même à ce que la religion n'est éparée de la philosophie et circonscrite dans la sphère qui lui pre, la sphère de la pratique et des mœurs. Bien loin que la i doive dominer l'Etat, c'est l'Etat qui doit régler et surveiller ion.

oza est amené ici à rechercher l'origine de l'Etat. Suivant lui, ordre de la nature, le droit de chacun est identique à sa puiset se mesure exactement sur elle. « En effet, dit-il, il est cere la nature, considérée d'un point de vue général, a un droit in sur ce qui est en sa puissance, c'est-à-dire que le droit de ire s'étend jusqu'où s'étend sa puissance. La puissance de la , en effet, c'est la puissance même de Dieu, qui possède un ouverain sur toutes choses; mais, comme la puissance univere toute la nature n'est autre chose que la puissance de tous les es réunis, il en résulte que chaque individu a un droit sur tout l peut embrasser. »

ii, avant l'établissement de l'Etat, il n'y a ni juste, ni injuste, i, ni mal. « Les poissons, dit Spinoza, sont naturellement faits

pour nager; les plus grands d'entre eux sont faits pour manger les tits; et conséquemment, en vertu du droit naturel, tous les poi jouissent de l'eau, et les plus grands mangent les plus petits. » V l'image de l'état de nature. Il est clair que cet état ne peut longte subsister; car il n'est personne qui ne désire vivre en sécurité et à l' de la crainte : or, cette situation est impossible tant que chacun faire tout à son gré, et qu'il n'accorde pas plus d'empire à la raison qu haine et à la colère; chacun dès lors vit avec anxiété au sein des in tiés, des haines, des ruses et des fureurs de ses semblables, et tous ses efforts pour les éviter. Que si nous remarquons ensuite qu hommes privés de secours mutuels et ne cultivant pas la raison mè nécessairement une vie malheureuse, nous verrons clairement pour mener une vie heureuse et pleine de sécurité, les hommes on s'entendre mutuellement et faire en sorte de posséder en commu droit primitif sur toutes choses que chacun avait reçu de la nature ont dû renoncer à suivre la violence de leurs appétits individuels se conformer de préférence à la volonté et au pouvoir de tou hommes réunis. » (*Théol. polit.*, t. 1er, p. 271 de la trad. fr.) La soc suivant Spinoza, est donc le résultat d'un pacte. Or, aucun pacte n' valeur qu'en raison de son utilité; si l'utilité disparaît, le pacte s'é nouit avec elle et perd toute son autorité. Il y a donc de la folie à t tendre enchaîner à tout jamais quelqu'un à sa parole, à moins qu'on fasse en sorte que la rupture du pacte occasionne pour le violateur ses serments plus de dommage que de profit; c'est là ce qui doit arri particulièrement dans la formation d'un Etat. Ce moyen de conser le pacte social, c'est l'autorité absolue du souverain, maintenue par force et par les supplices.

Le but de Spinoza, en établissant cette théorie du despotisme, c'e surtout de prouver que le droit du souverain comprend l'administrat des choses religieuses. Il ne faut pas voir en lui un ennemi systém tique de la liberté. Entre toutes les formes de gouvernement c'est démocratie qu'il croit la meilleure, la plus appropriée à la nature h maine, celle qui offre le plus de garanties de stabilité. Et bien qu accorde au souverain un droit absolu sur toutes choses, il y met pou tant une limite; il soutient qu'il est impossible qu'un homme cède a solument tous ses droits au souverain; par exemple, qu'il abdique pensée et se soumette absolument à la pensée d'autrui. Personne n peut faire ainsi l'abandon de ses droits naturels et de la faculté qui e en lui de raisonner librement et de juger librement des choses; per sonne n'y peut être contraint. « Il est bien vrai, dit Spinoza, que l gouvernement peut à bon droit considérer comme ennemis ceux qu ne partagent pas sans restriction ses sentiments; mais nous n'é sommes plus à discuter les droits du gouvernement; nous cherchon maintenant ce qu'il y a de plus utile. »

Spinoza soutient donc que sa doctrine morale et politique diffère d celle de Hobbes par deux endro[illegible]entiels : premièrement, pu qu'elle conserve toujours le dro[illegible]dans son intégrité; et cond lieu, parce qu'elle n'acc[illegible]rm'n sa puissance. De là, dit-il, d Hobbes n'admet pas. Il est

Exceptions Spinoza accorde bien, dit-il *Theol. polit.*, [illegible] de la trad. fr., que l'Etat a le droit de gouverner avec la [illegible] violence, et d'employer, pour les causes les plus légères, [illegible] à la mort, [illegible] tout ce qui peut affermir le gouvernement [illegible] conseil de la raison ne puisse accomplir de pareils actes. Il y [illegible] comme les souverains ne sauraient recourir à ces mesures violentes, [illegible]re l'Etat tout entier dans le plus grand péril, nous pouvons [illegible] la puissance absolue, et conséquemment le droit absolu de [illegible] choses et autres semblables; car nous avons montré que les [illegible] souverain se mesurent sur sa puissance.

[illegible]ère politique que celle de Spinoza! Mes droits, ma vie sont [illegible]main du souverain; et la garantie de mes droits et de ma vie [illegible] l'impuissance présumée du souverain à me les ôter. « On ne [illegible]ort rarement les souverains, dit Spinoza avec une étonnante [illegible] donner des ordres absurdes; car il leur importe surtout, dans [illegible]ét à venir et pour garder le pouvoir, de veiller au bien public [illegible] se diriger dans leur gouvernement que par les conseils de la [illegible]

[illegible]itique de Spinoza renferme donc la même contradiction que [illegible]e; si sa morale montre parfaitement quel est l'idéal de la meil[illegible]e, mais elle refuse à l'homme tous les moyens d'y parvenir; de [illegible] sa politique contient l'idée d'un gouvernement libre et ex[illegible]ent, dans un gouvernement despotique, elle légitime les der[illegible]ces de la tyrannie et dit aux sujets de courber la tête.

[illegible]e vaste développement de spéculation et d'idées dont nous ve[illegible]t de toucher le terme, et où se font partout reconnaître, au mi[illegible]e des erreurs les plus déplorables, la vigueur et l'originalité [illegible]telligence du premier ordre, ce qui frappe avant tout c'est [illegible]e simplicité des principes sur lesquels repose toute la doctrine. [illegible]n en est sans doute peu attrayante; l'appareil de la déduction [illegible]orieux et compliqué; et il faut même ajouter que sur un cer[illegible]bre de points particuliers, l'interprétation du système présente [illegible]grandes difficultés, par suite de cette obscurité inévitable que [illegible]amène toujours avec soi. Mais à prendre le spinozisme dans [illegible]mble, il est impossible de rien concevoir de plus un, de plus [illegible] de plus lumineux. Et toutefois jamais système n'a été caracté[illegible]é de façon plus diverse: c'est l'athéisme absolu pour les uns; [illegible]r les autres le théisme dans son excès. Ceux-ci font de Spinoza [illegible]ique, ceux-là un matérialiste de la famille d'Epicure, un impie, [illegible]tin. Quelques-uns même, dans l'aveugle emportement de la [illegible], attribuent au système de Spinoza des caractères inconciliables [illegible]nt qu'il soit tout à la fois panthéiste et athée.

[illegible]t à nous, s'il faut l'avouer, nous n'attachons qu'une mé[illegible]mportance à ces accusations contradictoires. Qu'importent à [illegible]ce ces qualifications de matérialiste, de panthéiste, d'athée, [illegible] toujours équivoques et arbitraires? Qu'on donne au système [illegible] les noms qu'on voudra, pourvu qu'on l'entende et qu'on le [illegible]e que nous allons essayer de faire pour notre part, et [illegible]dit notre pensée sur ce système, pris en [illegible], nous résumerons ici, sous la

forme la plus précise, les objections capitales que nous avons à
adresser.

Ces objections porteront sur trois points : la méthode de Spin
sa théorie de Dieu, sa théorie de l'homme.

I. La méthode de Spinoza est une méthode parfaitement arbit
et parfaitement stérile; nous ajouterons qu'elle est absolument i
plicable, à ce point que Spinoza s'est vu obligé, pour avancer,
mettre à chaque pas en contradiction avec elle.

Cette méthode, en effet, consiste dans l'emploi de la raison pu
du raisonnement déductif, à l'exclusion de l'expérience. Quoi de
arbitraire qu'une telle exclusion? L'esprit humain a un certain no
de moyens de connaître également naturels, également nécessa
également légitimes : d'un côté, les sens, la conscience, d'un seul
l'expérience, avec l'induction qui s'appuie sur elle et qui la féco
de l'autre côté, la raison pure et le raisonnement. De quel droit b
de la science une seule de ces fonctions intellectuelles? et quel avan
peut-on s'en promettre? Agir ainsi, c'est amoindrir, c'est mutiler
prit humain. Remarquez, de plus, que les différentes fonctions i
lectuelles ne sont pas en réalité séparées ni séparables. Avant K
Aristote et d'autres encore avaient fortement démontré que la s
ration de la raison pure et des sens est une séparation artifici
L'homme n'est jamais un pur esprit, ou un simple animal; n
sens ne s'exercent sans la raison, ni la raison indépendamment
sens. Dans tout jugement, dans toute pensée, la plus grossière co
la plus sublime, une analyse exacte découvre deux éléments étr
ment unis, un élément empirique et un élément rationnel, une do
à posteriori et un concept *à priori*. Séparer la raison pure des s
c'est donc rompre le faisceau naturel de nos facultés intellectue
c'est se placer dans une situation arbitraire et artificielle, c'est
plus examiner les choses que sous un point de vue particulier, c
renoncer à la réalité pour courir après des chimères.

Le meilleur moyen d'arrêter ces raisonneurs impérieux, c'est de l
demander compte de leur principe et de leur faire voir qu'ils ne peuv
ni le poser, ni, l'ayant une fois posé arbitrairement, faire un mouvem
au delà. Nous nous adressons ici en particulier à Spinoza et je lui d
mande où il prend son principe : savoir la substance ou l'être en soi
par soi. Nous demandons si cette notion de l'être est la notion de l'êt
absolument indéterminé, sans activité, sans vie, ou la notion de l'êt
actif et vivant. S'il est question de l'être actif et vivant, évidemme
cette notion ne vient pas de la raison pure qui ne donne que l'être ab
solu en général; c'est l'expérience qui nous fait voir l'être en action
l'être vivant. Otez les sens, ôtez la conscience, toute idée d'action e
de vie expire. Vous êtes en face de l'être indéterminé.

Or, si vous partez de l'être indéterminé, que tirerez-vous d'une tell
abstraction? absolument rien. Direz-vous, en effet, que l'être a né
cessairement des attributs qui expriment et déterminent son essence
Je vous demanderai d'où vous tirez cette notion d'attribut, si l'expé
rience ne vous a pas appris que les êtres de la nature ont des attribut
des qualités, des déterminations précises par où ils se distinguent le
uns des autres [illegible] ennent s[illegible] et intelligibles. Et, suppo

ême que de l'idée d'être en général, vous puissiez déduire
i, et sans le secours de l'expérience, l'idée d'attribut en géné-
us n'en serez pas plus avancés pour cela; car quoi de plus vide
les creux que l'idée d'un attribut en général, d'un attribut
. Comment déterminer ces attributs? car enfin, vous voulez
: a dire que la substance a, non pas des attributs en général,
s et tels attributs; non pas des attributs possibles, mais des
: réels, par exemple la pensée et l'étendue. Or, n'est-il pas
que tous les efforts et toutes les ressources du raisonnement
puissants à faire sortir la notion précise de la pensée, de la
ngue et indéterminée de l'être en soi. Il faut donc recourir ici à
ence, bon gré, mal gré. Et, pourquoi se tromper soi-même et
les autres? de bonne foi, quand vous réduisez tous les attri-
erminables de la substance à deux, savoir, la pensée et l'éten-
est-ce pas à la conscience que vous vous adressez pour vous
la notion de la pensée? N'est-ce pas aux sens que vous emprun-
tion de l'étendue? Convenez-en donc. L'expérience est absolu-
ecessaire en toute œuvre scientifique; elle est donc aussi légi-
le raisonnement et la raison. Mais ce point une fois accordé,
ous viendrez nous dire que toutes les formes de l'existence se
t à trois : la substance, l'attribut, le mode; comme toutes les
ns de l'étendue se réduisent à trois : la longueur, la largeur
profondeur, et cela, comme un principe à *priori*, comme une
incontestable, antérieure et supérieure à l'expérience; quand
endrez nous dire qu'en dépit du témoignage intérieur il faut
e que l'âme n'est qu'un mode de la substance divine, qu'elle
nité, ni liberté, nous vous rappellerons que cette expérience à
s rompez si résolûment en visière, vous avez eu besoin vous-
e vous y appuyer pour donner la vie et le mouvement à votre
, et que par cela seul vous avez perdu le droit de la désavouer.
enons maintenant à la théorie de Dieu. Nous posons contre Spi-
dilemme : Ou votre Dieu est tout, de sorte qu'il n'y a et ne
avoir qu'un seul être, une seule personne, un seul individu
Dieu; ou bien votre Dieu n'est qu'une abstraction sans vie et
alité, de sorte qu'il n'y a d'êtres réels que les êtres finis et dé-
s qui composent la nature.

Et, il n'y a, dans le système de Spinoza, que trois définitions
s de Dieu : Dieu est la substance, rien de plus; c'est la pre-
définition. Dieu est la substance, plus ses deux attributs infinis,
se et l'étendue; c'est la seconde définition. Dieu est la substance,
deux attributs infinis, la pensée et l'étendue, plus les modes
attributs, c'est-à-dire la variété infinie des âmes et des corps;
troisième et dernière définition. Evidemment il faut choisir
es trois alternatives.

eu est la substance, la substance sans attributs, il s'ensuit que
t l'être absolument indéterminé. Or, c'est là une abstraction
arfaitement creuse et vide, d'où rien ne pourra sortir. Consi-
ous la pensée comme une perfection ou comme une limitation,
hérence? Spinoza hésite entre ces deux extrémités : tantôt il dit
ues termes : *Omnis determinatio negatio est*, ce qui place la per-

raison suprême dans la suprême indétermination et comme à tirer tout attribut, même le suprême attribut de la pensée, comme existence de l'être. Or, si la pensée est une perfection, il s qu'un Dieu sans pensée est un Dieu imparfait; il s ensuit de pl la pensée, qui est une perfection, a pour principe la substan vaut mieux que rien, puisque rien est l'être indéterminé. L'être a Ainsi donc, un Dieu imparfait, ou la perfection naissant de l'indétermination, voilà deux absurdités inévitables pour Spinoza, s que la pensée soit une perfection de l'être. Admet-il la doctr traire, la doctrine que les mystiques et les panthéistes de tous ont ainsi formulée : *Omnis determinatio negatio est*, nous in. ter comment il se fait que la détermination et la négation pren sein de la substance. Vous la supposez parfaite dans son exist *déterminée*; puis vous prétendez qu'elle prend des attributs, s *détermine*, c'est-à-dire qu'elle se lie elle-même, qu'elle de Cela est inconcevable et, qui plus est, contradictoire. Comme absolument parfait deviendrait-il imparfait en se déterminant dites-vous, une nécessité absolue. Grand mot, destiné à pa hypothèse parfaitement arbitraire. Sans doute, votre système il n'y a d'autre moyen d'expliquer le passage de la substanc tribut, de l'indéterminé au déterminé, de l'abstrait au concr a d'autre moyen que l'hypothèse d'une nécessité absolue qu'on sans la démontrer et sans l'expliquer. Mais c'est justement c pothèse désespérée, absurde en soi et en même temps indis au panthéisme, qui se tourne en condamnation contre lui. cette hypothèse inconcevable et arbitraire implique directem tradiction. Vous posez, en effet, la substance comme le positi Vous dites que tout attribut étant une détermination, est quelq de négatif, et vous voulez que la substance produise nécessairem attributs ou, en d'autres termes, se détermine nécessairemen à-dire que le positif absolu devienne nécessairement le négati oui devienne nécessairement le non. Le seul moyen d'échappe surdité de cette conséquence, c'est de la généraliser et de intrépidement en principe sous le nom fastueux de principe de des contradictoires. Le panthéisme en est venu là de nos a proclamé, par la bouche de M. Hegel, l'identité absolue du de l'être, de l'unité et du zéro, et il faut convenir qu'il est irréfutable; mais c'est qu'il a rompu tout lien avec le sens comm toute pensée humaine, avec tout langage.

Laissons là ces égarements dont Spinoza n'est pas coupable sons de la première définition de Dieu, suffisamment réfut seconde, qui est celle-ci : Dieu, c'est la substance, plus s attributs infinis, la pensée et l'étendue. Au fond, cette d diffère à peine de la première; elle entit comme elle à un determine, à un Dieu abstrait ou néant; elle reco les mêmes objections.



Considérons, en effet, spé la substance infiniment pensan dons à Spinoza si cette pensée pensée ayant conscience de soi

rasse distinctement tous les objets réels et possibles : c'est ainsi
ntend les choses, quand on reconnaît Dieu comme intelligence;
si Dieu est la pensée indéterminée, sans conscience, sans idées,
se en général qui ne pense rien en particulier. Spinoza adopte
souvent cette dernière alternative. Il accorde à Dieu la pensée,
dit fort bien Leibnitz, et lui refuse l'intelligence : *Cogitationem*
vendit, non intellectum. Et en effet, il est clair que si Spi-
it admis que la pensée de Dieu est une pensée déterminée,
les déterminations de la pensée, dans son système, ce sont les
s les âmes, Spinoza aurait fait entrer les modes de la pensée
nature naturante; il aurait supprimé la nature naturée. Spinoza
ete conséquent en déclarant que Dieu, pris en soi, n'a pas
qu'il n'est pas une intelligence. Mais alors, il faut dévorer
mille absurdités déjà signalées. Ou bien l'on dira que c'est une
on pour la pensée de se déterminer par des idées : et voilà la
divine convaincue d'être imparfaite, voilà la perfection qui sort
erfection; ou bien on dira que la pensée dégénère en se détermi-
r des idées : et voilà la perfection qui devient imparfaite, voilà
ation qui devient la négation, voilà l'être qui devient néant,
qui devient zéro par une nécessité éternelle.

ons à la dernière définition possible : Dieu est la substance
s deux attributs infinis, la pensée et l'étendue, plus les modes
ttributs, c'est-à-dire la variété infinie des âmes et des corps.
air, à la simple vue de cette définition, qu'elle conduit à absorber
re en Dieu. En effet, Dieu est, pour Spinoza, dans cette hypo-
tout ce qui est et tout ce qui peut être. Par conséquent, toute
alité, toute individualité, dans le monde moral, comme dans le
physique, sont mises en pièces et deviennent des fragments de
dualité divine. Il est inutile de réfuter une telle assertion. Elle
ut elle-même, puisque Spinoza, qui affirme Dieu, ne peut l'af-
qu'à condition de se distinguer de lui, de se poser en face
comme un sujet réel, comme une individualité pensante et

définitive, point de milieu : un Dieu qui est tout, qui dévore tout,
ne peut affirmer sans se nier soi-même et sans nier son affirma-
n bien un Dieu qui n'est rien, un Dieu qu'on pose comme réel
irmant, et qu'on détruit, soit en faisant de sa pensée et de tous
ributs quelque chose d'absolument indéterminé, soit en lui re-
même ces attributs vides et creux et le réduisant à l'existence
décorée du nom d'existence absolue, c'est-à-dire à la plus vaine
plus absurde des chimères.

De Dieu passons à l'homme et concentrons ce dernier débat
petit nombre de points précis et essentiels. Nous demanderons à
ce qu'il faut de la liberté morale, comment il explique l'unité
personne humaine, enfin ce qu'il pense de l'immortalité de

un raisonneur moins sincère et moins conséquent, on pourrait
faire voir que les principes fondamentaux de tout pan-
ent nécessairement à la négation de la liberté morale;
r ce point si grave, n'a presque rien laissé à faire à

ses adversaires. Jamais le dogme de la fatalité absolue contré un partisan aussi entier et aussi calme dans sa foi chant dans ses négations, aussi explicite dans ses aveux. la liberté morale en Dieu; il la nie dans l'homme; il la n en droit, au nom de la logique et au nom de l'expérience *priori* et *à posteriori*, comme réelle et comme possible; e la nie de toutes les façons dont on peut la nier.

Jusque-là nous n'avons qu'à prendre acte de ses déclar Spinoza, en détruisant le libre arbitre, a la prétention morale; il comprend qu'un système qui nierait le droit, bien et le mal, le mérite et le démérite, est un système c le cri de la conscience universelle, et il s'épuise en disti tiles et en combinaisons spécieuses pour relever un édif détruit le fondement. C'est ici que nous l'arrêterons pour illusions d'un génie que l'abstraction égare, l'évidence l'impérieuse autorité de la logique.

Commençons par rappeler une distinction très-simpl sortes de bien : le bien dans l'ordre de la nature et le bien de la volonté. Ce dernier est le bien moral proprement di faut pas croire que le bien moral soit le bien tout entier. L monie, la force, la santé, la beauté, sont assurément des biens sont indépendants de la volonté humaine et se rapp semble de l'univers. Non-seulement le bien moral n'est pa entier, le bien pris d'une manière générale et absolue; m porte comme une conséquence à son principe ou comme son genre. Etre vertueux, c'est faire le bien, c'est poursu occasion une fin qui est bonne en soi, de sorte qu'on p bien moral : la réalisation du bien par la volonté humaine

Ce point établi, nous nous tournons vers Spinoza et no Quand vous parlez de bien et de mal d'une manière génér de vue de la nature, et non au point de vue de la volonté; dites qu'une plante vigoureuse est meilleure qu'une plante vaut mieux pour un homme avoir reçu de la nature une mauvaise santé, un esprit lucide et pénétrant qu'une int tuse; en un mot, quand vous introduisez les notions de bi de perfection et d'imperfection, en faisant abstraction du on comprend jusqu'à un certain point que votre systèm théiste et fataliste qu'il est, puisse admettre ces distin prenez garde, n'allez pas plus loin; dès que vous prono de vertu et de vice, de devoir et de droit, de mérite et vous sortez de votre système : car il ne s'agit plus ici du ral, du bien dans l'ordre universel de la nature; il s'agit d du bien dans l'ordre particulier de la volonté. Or, sur distinction du bien et du mal a un tout autre sens; vice e et devoir, mérite et démérite, tout cela implique un élém savoir : le libre arbitre. Supprimez dans un être le libre être pourra être encore plus ou moins bon, en ce sens q organisation plus ou moins forte, plus ou moins saine, p régulière, plus ou moins belle et harmonieuse; mais d être a des droits, qu'il est assujetti à des devoirs, qu'il

, c'est se contredire d'une manière flagrante, c'est abuser

rons donc pouvoir considérer le système de Spinoza comme
le nier la liberté et la moralité humaines. Voyons s'il
moins à l'âme son unité, qui fait l'indépendance de son
ncore, Spinoza ne laisse à la critique presque rien autre
e qu'à prendre de ses propres mains les conséquences de
s. On connaît sa définition de l'âme : c'est un mode de la
ne, en rapport intime avec un mode correspondant de
vine ; en d'autres termes : une âme humaine, c'est l'idée
umain. On pourrait croire, au premier abord, que Spinoza,
ue l'âme est une idée, a voulu lui conserver, au moins dans
cette unité dont elle a un sentiment si distinct et si vif
ience. Point du tout : Spinoza se hâte d'ajouter que l'idée
e une âme humaine n'est point une idée simple, mais une
ée de plusieurs idées.
ait hésiter encore sur le sens de cette étrange théorie ; on
ire qu'en définissant une âme humaine « l'idée d'un corps
Spinoza a voulu dire qu'il y a dans l'âme humaine un prin-
, un centre où les différentes idées qui sont renfermées
viennent converger ; de même que dans le corps humain,
ssus, les viscères et les os qui forment l'ensemble des
y a un centre organique, une force dirigeante qui fait
organes, l'harmonie des fonctions, l'unité et l'identité du
in. Rien de plus inexact que cette interprétation de la psy-
Spinoza, rien de plus contraire à ses déclarations for-
s yeux, le corps humain n'est qu'une collection de molé-
comme il dit, un mode complexe de l'étendue divine,
a réunion de plusieurs modes simples. Il n'y a point dans
main de centre actif et vivant, point de force vitale ; l'unité
n'est qu'une unité de proportion. Il en est absolument de
notre âme : son unité est en tout semblable à celle du
consiste dans l'assemblage d'un certain nombre de parties :
, ce sont des idées simples. Réunissez ces idées en un rap-
iné, voilà une âme. Concevez comme liée à cette âme un
ment composé de portions simples, voilà un homme au

orie d'une âme sans unité, d'un *moi* formé, pour ainsi
èces et de morceaux, a quelque chose de si absurde, que
anthéiste essayera peut-être de sauver ici le principe de
e aux dépens de Spinoza. Il dira que rien n'obligeait ce
à nier l'unité réelle et substantielle du *moi*, de sorte que sa
'âme n'est qu'un accident, une maladresse, une erreur de
l'engage nullement la cause générale du panthéisme. Rai-
a sorte, c'est outrager également Spinoza et la vérité. Ja-
ffet, Spinoza n'a été plus conséquent au principe fonda-
panthéisme, que dans sa théorie de l'âme humaine ; et il
mme le jour que le panthéisme et l'unité réelle et substan-
i sont deux choses incompatibles. L'essence du panthéisme,
nsidérer la nature et Dieu comme les deux aspects d'une

seule et même existence ; la nature, c'est la vie de Dieu. Par conséquent, chaque être de la nature, l'âme humaine comme tout le reste, n'est qu'un fragment de la vie divine. L'unité vivante ne peut donc se trouver qu'en Dieu ; ou, pour mieux dire, nous voyons s'élever contre le panthéisme ce dilemme toujours renaissant : Ou bien chaque être aura sa vie propre, et alors la vie divine ne sera que la collection de toutes les vies particulières, collection purement abstraite, simple total, sans unité, sans réalité, sans individualité véritable ; ou bien il y aura véritablement une vie divine, réelle, individuelle, dont toutes les existences particulières ne seront que des fragments, et alors ces existences n'auront plus qu'une individualité apparente, une réalité toute nominale, une fausse et trompeuse unité.

Ceci nous conduit à tirer du système de Spinoza, et en général du panthéisme, une dernière conséquence de la plus haute gravité, à savoir, la négation de l'immortalité de l'âme.

A un premier coup d'œil jeté sur le cinquième livre de l'*Ethique*, on pourrait croire que Spinoza professe l'existence d'une vie future ; il semble même admettre un système de punitions et de récompenses, une sorte d'échelle graduée très-ingénieuse et très-originale, d'après laquelle chaque âme humaine, au moment de la mort, recevrait naturellement une part d'immortalité et de félicité égale au degré précis de perfection où elle se serait élevée à travers les vicissitudes terrestres. Nous ne contestons pas que Spinoza n'ait été de bonne foi en esquissant ce curieux système de rémunération ; mais ni la bonne foi de l'esprit, ni sa rigueur même, ne le préservent infailliblement de l'illusion, quand il est hors des voies de la vérité. Méditez le système de Spinoza, méditez surtout le principe fondamental du panthéisme, et vous reconnaîtrez que le dogme de l'immortalité de l'âme en est banni. Et, d'abord, comment Spinoza pouvait-il admettre que l'âme survît à la dissolution du corps, après avoir enchaîné l'âme au corps par une solidarité absolue ? L'âme humaine, c'est, pour lui, l'idée du corps humain ; en d'autres termes, une agrégation d'idées nécessairement liée à une agrégation de molécules corporelles. Pour que l'âme de Spinoza continuât d'exister après la décomposition du corps, il faudrait un miracle, un renversement des lois nécessaires de la vie universelle, ce qui est à ses yeux la plus énorme des absurdités. Mais ce n'est pas tout : Spinoza déclare formellement qu'après la dissolution des organes, ni l'imagination, ni la mémoire ne peuvent exister : or, sans mémoire, la continuité de la conscience, et partant la conscience elle-même, s'évanouissent. Que peut être désormais la vie pour une âme dépourvue de conscience, pour une âme qui n'est plus une personne, un *moi* ? Exister sans le savoir, ce n'est plus vivre de la vie humaine ; par conséquent, pour l'homme, c'est ne plus exister. Ainsi donc, la vie que nous laisse Spinoza est en tout semblable à la mort, au néant de l'existence personnelle ; et ce sincère génie l'a si bien compris, qu'il n'a jamais prononcé le nom d'*immortalité* : « Il y a, dit-il, dans l'âme humaine quelque chose d'éternel. » — « Nous sentons, s'écrie-t-il ailleurs, que nous sommes éternels. » Qu'est-ce à dire ? Cela signifie tout simplement que l'âme humaine n'est qu'une forme passagère d'un principe éternel ; que nous sentons notre existence successive s'écouler

e un fleuve rapide sur le sombre océan de la vie universelle; en der-
nalyse, que Dieu seul est éternel et toujours vivant, tandis que
xistence individuelle, l'âme humaine comme le plus vil ou le
rêtif des animaux, est irrévocablement condamnée, après avoir
é quelques instants fugitifs au-dessus de l'abîme, à y être en-
pour jamais.
e conséquence est tellement inhérente à l'idée mère du pan-
e, qu'elle en est sortie naturellement à toutes les époques de
ce humaine. Héraclite, Zénon, Chrysippe, Plotin, Giordano
, tous ces nobles génies ont fait, comme Spinoza, d'héroïques
pour concilier le dogme de l'immortalité de l'âme avec le prin-
damental du panthéisme; mais, en dépit de leurs aspirations
ses, de leurs loyales intentions et de quelques inconséquences
es un instant à leur esprit par leur conscience et leur bon sens,
ous tristement subi le joug impérieux de la logique et con-
par leur dernier mot sur la vie future, la foi et les saintes es-
es du genre humain.
:ons contre Spinoza, comme aussi contre ses récents imita-
que le panthéisme, partant d'un principe abstrait, stérile et
ire, savoir, la substance ou l'absolu, et développant ce prin-
ar la plus arbitraire méthode également arbitraire, également abstraite,
ent stérile, savoir, la déduction purement rationnelle, aboutit
ient où a voulu en vain s'altérer essentiellement la nature de Dieu
rader celle de l'âme, c'est-à-dire au renversement de toute re-
t de toute moralité. Principes arbitraires, conséquences impies,
ut le système de Spinoza; par la faiblesse des principes, il suc-
sous la dialectique des philosophes; par l'impiété des consé-
s, il soulève à juste titre contre lui la réprobation du sens com-

Em. S.

RITUALISME de *spiritus*, esprit. C'est la croyance qu'il
des substances, des êtres spirituels, c'est-à-dire qui ne tombent
une façon sous nos sens, qui ne se révèlent à nous par aucune
alités de la matière, et qui, pour cette raison, sont aussi appelés
ostances, des êtres immatériels. Nous avons expliqué ailleurs
: le mot Esprit ce qu'il faut entendre par un esprit, par un être
el, et comment cette idée, ainsi que le mot qui l'exprime, sont
peu à peu dans les habitudes de la philosophie. Nous avons
été cette définition dans les articles que nous avons consacrés
e et à Dieu. Nous avons démontré au mot Matérialisme l'im-
lité de rendre compte de tout ce qui existe, et particulièrement
énomènes de la conscience, par les seuls attributs de la ma-
Que nous reste-t-il donc à faire ici? à déterminer exactement
s du mot *spiritualisme*, sans traiter la question même de
ence ou de la non-existence des choses spirituelles. Or, par
alisme on entend, non un système particulier de philosophie,
ne croyance générale, qui peut s'appuyer également sur la raison,
sentiment ou sur la foi, à l'existence de certains êtres, de cer-
forces, d'un certain monde entièrement distinct du monde ma-
du monde sensible. Cette croyance, soit qu'elle émane de la

religion, de la philosophie ou du sens commun, n'exclut en a façon celle qui admet la matière ; elle n'est donc point la contre- du matérialisme, qui nie l'esprit ; elle se place au-dessus du m lisme en admettant à la fois la matière et l'esprit. Par là, le sp lisme se sépare aussi de l'*idéalisme*. En effet, l'idéalisme, tel comprennent par exemple Berkeley et Malebranche, nie la m comme le matérialisme nie l'esprit, en réduisant les corps à n'ê de simples phénomènes de l'intelligence. Quelquefois l'idéalis plus loin encore, comme chez Kant, qui regarde toutes les subs tant les matérielles que les spirituelles, comme de simples conc notre entendement. Le spiritualisme n'est pas moins distinct du *cisme ;* car les mystiques, sous quelque forme qu'ils produise opinions, sous la forme religieuse ou la forme philosophique, contentent pas, comme les idéalistes, de supprimer la matièr ne laisser subsister que l'esprit ou au moins la pensée ; mais même et presque la pensée de l'homme, ils cherchent, sans en principe, à les effacer en Dieu. Le mysticisme et l'idéalisn duisent au panthéisme ; le matérialisme, à l'athéisme ; le spiritu seul, fondé sur la conscience, conserve également Dieu, la p humaine et la nature extérieure, sans les confondre et sans le l'un de l'autre.

SPONTANÉITÉ. *Voyez* RÉFLEXION.

STAEL (Germaine NECKER DE), née à Paris en 1766, Paris le 14 juillet 1817.

Madame de Staël a commencé par l'inspiration, en philosoph révolution qui devait se poursuivre et s'achever par les procéd réflexion et de la science. Mais l'inspiration, chez elle, ne se pas de la raison ; elle part de la liberté de penser, et elle y fa stamment appel : c'est ce qui distingue son apostolat de la r spiritualiste opérée, également au commencement de ce siècl les auspices du principe d'autorité et en haine de toute philoso n'est pas un seul de ses livres dans lequel cette femme illu prenne en main d'une façon toute directe la cause de la philoso la distinguant des excès avec lesquels la réaction religieuse et p prétendait l'identifier. Elle allie au spiritualisme le plus pur, a ment religieux le plus profond et le plus tendre, l'amour de l et de la liberté, inséparables pour elle des idées de devoir et gnité humaine, source à laquelle elle ramène tout, l'art, la re la philosophie, la société.

Madame de Staël respira, en quelque sorte, dès sa premiè nesse, l'atmosphère de la philosophie régnante, dont quelques- principaux représentants se donnaient rendez-vous dans le s son père. Pourtant, les influences qui devaient la combattre manquèrent pas : celle de son père d'abord, M. Necker (*Voyez* c celle de sa mère, [illegible] la lecture [illegible]ne et exaltée de J.-J seau, qui fut com[illegible]ramier [illegible] philosophie. Mais dame de Staël éch[illegible] sentim[illegible] métaphysique de sation transformée [illegible]ée par les préj

ation intellectuelle; elle ne semble pas même saisir bien clai-
e caractère spiritualiste de la *Profession de foi du vicaire sa-*
Cet affranchissement de la philosophie dominante est chez
uel, et chacun de ses ouvrages témoigne d'un pas nouveau
cette carrière, jusqu'à l'émancipation complète et à l'opposi-
lée.
e de l'*Influence des passions sur le bonheur des individus et*
s, livre touchant et élevé, fort remarquable dans la partie
, si on le juge au point de vue sévère de la philosophie, offre
ge un peu inconsistant de vérités morales et d'idées douteuses.
e du plaisir y est vigoureusement combattue. L'auteur signale
e les conséquences désastreuses des passions pour l'âme, pour
individus et des sociétés; mais on sent dans ces pages écrites
main de la Terreur, quelque chose de découragé, une sorte
ers le stoïcisme, qui aboutit à considérer le suicide, dans
as, comme une sublime ressource. L'auteur s'y montre mo-
perieur plutôt dans les détails, dans une foule de remarques
finesse sur les passions individuelles et sur les passions poli-
ue par la conception d'un système. Par là, le livre des *Pas-*
que la transition d'une doctrine à une autre sans présenter lui-
e doctrine bien appréciable.
le titre et le sujet, la philosophie peut revendiquer la meil-
de *la Littérature considérée dans ses rapports avec les institu-*
ciales. L'idée philosophique de la perfectibilité en fait le fond.
hant l'histoire, dit l'auteur, il me semble qu'on acquiert la
que tous les événements principaux tendent au même but:
tion universelle. » Cette idée, quand on l'applique aux beaux-
lève plus d'une objection; mais c'est plutôt à l'inspiration
s ouvrages qu'à leur forme que madame de Staël en fait l'ap-
L'analyse des passions lui paraît surtout en progrès. Au
cette étude se trouve toujours l'âme. C'est l'homme consi-
sa nature durable et modifiée par les religions, les mœurs,
les théories philosophiques, qui explique à l'auteur la valeur,
ences et l'enchaînement des chefs-d'œuvre de la littérature
et moderne. L'influence du christianisme sur le monde et sur
umain est reconnue et exaltée comme dans le livre célèbre
Chateaubriand, mais en dehors de tout surnaturalisme. Enfin,
nes morales y sont déjà pures de tout alliage: « La morale
placée au-dessus du calcul, écrit madame de Staël;... éta-
comme point fixe. La morale doit diriger nos calculs, et
s doivent diriger la politique. » Elle proteste à la fois contre
e de l'intérêt bien entendu, prise pour règle unique de la
ndividuelle, et contre celle du salut public, c'est-à-dire de la
nt les moyens, appliquée au gouvernement. La pensée méta-
est loin d'offrir la même netteté et d'être aussi satisfaisante.
t, par exemple, que « Locke et Condillac sont entrés dans la
démonstration géométrique; méthode qui présente seule des
guliers et sans bornes; » et encore: « Depuis Locke on
ns des idées innées, l'on est convenu que toutes les idées
nent des sens. » Cette solution est donnée par l'auteur comme

évidente, et comme une de celles « qui n'offrent plus à l'esprit de p l'espérance d'aucun débat. »

C'est seulement dans le beau livre de *l'Allemagne* que la doctr morale de madame de Staël s'allie avec une métaphysique plus p fonde. Nous la suivrons seulement dans la troisième partie, intit *la Philosophie et la Morale*. L'auteur de *l'Allemagne* distingue tr parties essentielles dans cette étude : la métaphysique proprement di qui a en vue l'infini ; la question de la formation des idées, et c celle de nos facultés sans remonter à leur source. Madame de St sans croire que la haute métaphysique doive être interdite à l'es humain, pense qu'elle est d'un très-difficile accès, et plus pr encore à montrer l'impuissance de la pensée que sa force : l'infini paraît être plutôt un objet de foi que de connaissance méthodique d'étude approfondie. La dernière question lui offre peu d'intérêt surtout peu de certitude sans la seconde, à laquelle elle accorde préférence. La philosophie française, en s'attachant au problème l'origine de nos idées, lui paraît donc être dans une voie plus sûre meilleure que la philosophie allemande, qui débute par l'infini. Mai problème a reçu une mauvaise solution des idéologues, parce qu'ils ont appliqué une mauvaise méthode. Ils n'ont consulté que le raison ment, tandis que, dans les choses de conscience, c'est le sentim qu'il faut suivre. De là pour l'auteur de *l'Allemagne* le libre arbi et la distinction des deux natures fondée sur le sentiment de leur o position.

Madame de Staël comprend bien le rapport de la philosophie fran çaise du XVIII^e^ siècle avec la philosophie anglaise, et c'est d'abord Hobbes et à Locke qu'elle s'adresse. La manière dont elle juge l'a teur du *Léviathan* montre avec quelle sagacité elle aperçoit la relati de la morale et de la politique avec la métaphysique. La fatalité de sensations pour la pensée, la négation de la liberté morale et la sup pression de la liberté civile et politique, forment, à ses yeux, les tro anneaux d'une même chaîne. Locke, dit-elle, s'est particulièremen attaché à prouver qu'il n'y avait rien d'inné dans l'âme : il avait raison puisqu'il mêlait toujours au sens du mot *idée* un développement acqui par l'expérience. Mais il n'en est pas de même des sentiments, n des dispositions, ni des facultés qui constituent les lois de l'entende ment humain. Locke, croyant du fond de son âme à l'existence d Dieu, établit sa conviction, sans s'en apercevoir, sur des raisonnement qui sortent tous de la sphère de l'expérience ; il affirme qu'il y a u principe éternel, une cause primitive de toutes les autres causes ; i entre ainsi dans la sphère de l'infini, et l'infini est par delà tout expérience. A cette philosophie, madame de Staël oppose déjà l philosophie écossaise, et pour la première fois les noms d'Hutcheson de Smith, de Reid et de Dugald Stewart se trouvent hautement loué en France, de même que cen ant, de Fichte, de Jacobi et d Schelling.

Au sujet du XVIII^e^ siècle en agne note ave exactitude les différences de époque ave celle de l'époque de Descarte ale, dans XVIII^e^ siècle lui-même, deux

de Raynal, celui de Voltaire écrivant ses *Lettres anglaises*, et
aire se laissant emporter aux excès. Condillac et Helvétius,
t-elle, portent aussi l'un et l'autre, quoiqu'ils fussent contem-
, l'empreinte de ces deux époques si différentes. Elle impute
ndances, mais non aux opinions personnelles du premier, la
e du second, ajoutant que Locke, Condillac, Helvetius et l'au-
Système de la nature, ont marché par degrés dans la même
mais que ni Condillac ni Locke n'ont connu les dangers des
es de leur philosophie.

ses observations générales sur la philosophie allemande, ma-
e Staël signale la tendance spiritualiste des nations germaniques,
avait déjà remarquée dans son ouvrage sur la *Littérature*.
l'allemand lui paraît le triomphe de ce qu'elle appelle la philo-
contemplative à tous ses points de vue, et elle appelle Leibnitz
à fois le Bacon et le Descartes de l'Allemagne, signalant dans ce
homme une preuve nouvelle de l'alliance qui existe entre la
phie et les sciences, et notamment entre les mathématiques et
physique.

est l'objet d'un chapitre substantiel dans le livre de *l'Allemagne*.
n'on soit depuis allé bien au delà dans la connaissance de la
phie kantienne, on n'en a jamais mieux marqué le caractère
. Aidée de la lecture d'un certain nombre de morceaux, des
ations de quelques Allemands instruits et philosophes, et d'une
leuse divination, madame de Staël expose le kantisme avec
, quoique avec une incidité toute française. Elle observe avec
à l'usage de ses frivoles contemporains, ou des prétendus
positifs qui ont en horreur toute philosophie, « qu'il n'y a point
ne plus opposé à ce qu'on appelle la philosophie des rêveurs,
aurait plutôt du penchant pour une façon de penser sèche et
ique, quoique sa doctrine ait pour objet de relever l'espèce hu-
légradée par la philosophie matérialiste. » Elle interprète d'une
e toute favorable les antinomies de Kant. Ces contradictions du
ement lui semblent établir d'autant mieux la nécessité de re-
en dernier ressort à la décision du sens intime. Au yeux de ma-
e Staël, Dieu, la conscience et le libre arbitre se prouvent comme
vement et la vie. Elle va même un peu plus loin lorsque, com-
l'analyse à l'anatomie qui ne peut s'exercer sur un corps vivant
détruire, elle prétend que notre âme doit être partagée en deux,
l'une moitié de nous-mêmes observe l'autre. Mais hâtons-nous
er qu'à propos de Fichte, elle rétablit pleinement dans ses droits
ation psychologique.

teur de *l'Allemagne* loue sans réserve la *Critique de la raison*
e, qui contient la morale de Kant, et la *Critique du jugement*,
ferme ses idées sur le beau et le sublime. Le matérialisme dans
rie des arts est, sous le nom du philosophe allemand, vivement
tu; et c'est à ce beau livre de madame de Staël que l'on doit cer-
ent en France l'avénement d'une critique supérieure et vraiment
ne. Ajoutons, pour caractériser cet esprit vraiment français,
lant la plupart des doctrines de Kant, surtout ses doctrines
étiques, en reconnaissant ce qu'il y a d'originalité et de

profondeur dans sa métaphysique, madame de Staël est loin d'ap prouver sa terminologie barbare. « Kant, dit-elle avec esprit, da les objets les plus clairs par eux-mêmes prend souvent pour guide u métaphysique fort obscure, et ce n'est que dans les ténèbres de pensée qu'il porte un flambeau lumineux : il rappelle les Israélite qui avaient pour guide une colonne de feu pendant la nuit, et une c lonne nébuleuse pendant le jour. »

Sur les philosophes allemands qui ont suivi ou précédé Kant, m dame de Staël s'exprime avec non moins d'intérêt, quoique, peut-êt avec moins de détail. Ce qu'elle dit de Lessing et d'Hemsterhuys e exact; et si, dans Jacobi, elle approuve une certaine réaction de foi, du sentiment, de l'imagination, contre ce qu'il y a d'excessif da l'appareil logique et dans l'esprit mathématique de Kant, elle sait signaler les écarts d'une philosophie sans règle fixe et précise et la d clamation sentimentale. En louant, dans Fichte, l'énergie du sen ment moral, et dans Schelling l'enthousiasme et la contemplation la nature, l'esprit de synthèse le plus étendu et le plus fécond, e pressent vivement le danger de la doctrine de l'identité absolue. E préfère le dualisme maintenu par Kant entre l'âme et le monde ext rieur. L'unité de principe ne lui semble pas expliquer plus clairem l'univers, et lui paraît contredite par la lutte du physique et du mor L'influence générale de la philosophie allemande sur les lettres, l arts, la morale, et même les sciences, est appréciée dans cette parti du livre avec une grande élévation d'idées et une rare fermeté de ju gement.

La quatrième et dernière partie du livre de *l'Allemagne*, consacr à la religion, en est le digne couronnement. Rien de plus philosophiq que la manière dont la religion y est conçue et présentée. Les chap tres sur la mysticité, sur l'enthousiasme, sur la puissance vivifiant régénératrice de la douleur, n'ont rien, dans leur élan admirable qu'une philosophie saine n'avoue et dont elle ne puisse faire son profi

Malgré des préférences non dissimulées, on peut dire qu'une hau impartialité forme le caractère essentiel de *l'Allemagne*. Cette comp raison des œuvres littéraires entre elles et des systèmes n'annonc t-elle pas l'esprit et la méthode de l'éclectisme? Madame de Staël, i encore, a inauguré avec son éloquence ordinaire et avec une rema quable étendue d'esprit ce que la science, après elle, s'est mise en vo d'accomplir par les moyens qui lui sont propres.

L'inspiration spiritualiste de la plupart de ses écrits est marqu encore dans ses *Considérations sur la révolution française*. Dans livre, écrit en vue d'un système sagement libéral, qui tient comp de la dignité de l'homme, de tous les droits et de tous les devoirs, politique est soumise constamment [redacted] principes de la morale, dont violation, selon l'auteur, expliqu [redacted] grands revers. Madame Staël passa les dernières années [redacted] combattre M. de Bon et son école.



Tous ces titres lui assurent u main et même de la philosophie pour laquelle elle a lutté et souff les plus convaincus; l'intelligen

teurs, et la philosophie de notre temps son précurseur in-
le. H. Br.

DLIN (Charles-Frédéric), né à Stuttgart, en 1761, mort à
e, professeur de théologie à l'université de cette ville, en 1826,
ué par plusieurs écrits utiles à l'histoire de la philosophie et
dissertations philosophiques sur des sujets de morale où,
ir soutenu d'abord l'autorité absolue de la raison, il finit par
r pour le supranaturalisme. Voici les titres de ses ouvrages,
és en latin ou en allemand : *Histoire et esprit du scepti-
incipalement par rapport à la morale et à la religion*, 2 vol.
ipzig, 1794; — *Mémoires pour la philosophie et l'histoire de la
et de la morale en général*, 3 vol. in-8°, Lubeck, 1797-99;
*sio qua auctor philosophiæ criticæ a suspicione atheismi vin-
n-8°, Gœttingue, 1799; — Apologiæ pro J. C. Vanino, notis
nibus auctoris, ab ipso auctore Arpio exaratæ, sed nondum in
lucem emissæ*, in-8°, ib., 1802; — *la Morale philosophique
ale biblique*, in-8°, ib., 1805; — *Histoire de la morale phi-
e et biblique*, in-8°, Hanovre, 1806; — *De philosophiæ pla-
m doctrina religionis judaicæ et christianæ cognatione*, in-8°,
e, 1819; — *Histoire de la philosophie morale*, in-8°, Ha-
822. Il a aussi publié, dans différents recueils, des disserta-
les spectacles, le suicide, le rationalisme et le suprarationa-
X.

FER (Philippe-Albert), l'un des hommes qui, les premiers,
onnaître en France la philosophie allemande régénérée par
quit à Berne en 1766; et aux fonctions de ministre protestant
celles de membre du conseil chargé de la direction des écoles
aires ecclésiastiques, quand eut lieu l'occupation de la Suisse
troupes françaises (1798). Délégué près du Directoire avec
et Jenner, il vit leur mission commune aboutir au pacte se-
tipulait, entre autres articles, la retraite des Français et la
é de la Suisse; et à son retour, non-seulement il fut nommé
de l'Instruction publique et des Cultes, mais il se maintint
te en dépit du général français, qui fit tous ses efforts
ner et sa chute en Suisse et sa mise en accusation de par
s autorités françaises. Stapfer signala son passage aux affaires
veur dont il environna l'institut Pestalozzi, dont il fut comme
l fondateur. Renvoyé en France après Marengo (1800), il
comme plénipotentiaire à Jenner. Sa position était des plus em-
ntes. L'énergie avec laquelle, sans même attendre les in-
s de son gouvernement, il répondit par une note à la note
ille Bonaparte demandait l'annexion du Valais à la France,
our huit ans l'absorption de ce pays dans le grand empire.
[redacted]t pas et il ne pouvait avoir le même bonheur quant à l'or-
[redacted]érale de son pays sous la pression de l'influence fran-
[redacted]le chagrin d'avoir à signer, comme membre de
ité central des dix, l'acte du 20 février 1803,
fédérative et la médiation française; de plus,

il vit ses efforts mésinterprétés, au moins parfois, par les remplit encore divers offices, mais peu importants, et passa années à Montfort-l'Amaury, où l'occupait très-spécialemen tion de ses enfants. De retour à Paris en 1817, il y vécut 1840. Outre quelques œuvres très-secondaires (telles qu' duction de *Faust*, une *Description de l'Oberland*, une *H Berne*, etc.), on doit à Stapfer, 1° *De philosophia Socratis*, 2° *la Mission divine et la nature sublime de Jésus-Christ d son caractère* (all.), 1787; — 3° *De vitæ immortalitate fir resurrectionem Christi*, 1787; — 4° *De natura, conditore mentis reipublicæ ethicæ*, 1797; — 5° *Du développemen fécond et le plus raisonnable des facultés de l'homme, d'* *méthode dirigée par l'étude philosophique de la marche de la tion* (all.), 1792. Les deux derniers ouvrages sont sans les plus importants de Stapfer, et le *De natura reipublic* surtout ne manque pas d'une certaine hauteur. Mais si l'c connaître la nature de l'esprit de l'auteur, il est au moins au saire de connaître et les trois premiers écrits, et les articles *Kant* et *Villers* qu'il a donnés, parmi bien d'autres, à la *B universelle*. Stapfer ne fut point un génie inventeur, et l'on dire qu'il ait rien ajouté à la philosophie; mais il mérita bien s'y livrant résolûment lorsque le pouvoir la trouvait imp voulait l'étouffer sous le sobriquet d'*idéologie;* il en savait l il était doué des qualités essentielles pour exposer. Il aimait toutes les évolutions de la civilisation et de l'esprit humain; unes le passionnaient. Telles furent celles que représentent de Kant parmi les modernes, de Socrate et du Christ dans l De là son article *Kant* en un un temps où seuls en France madame de Staël avaient esquissé la doctrine de ce philosop deux autres ouvrages signalés plus haut, et l'article *Socrate*. I de quarante ans à la monographie de Stapfer sur le même s article est excellent, et presque tout en est adopté : il s'y tr d'un aperçu particulier à l'auteur. Quant à la philosophie non plus à l'histoire de la philosophie, Stapfer peut être d'éclectique, éclectique en qui se rencontrent la partie mora tique du kantisme et la foi au christianisme. Convaincu qu cultés intellectuelles par elles-mêmes ne peuvent savoir la soi, convaincu peut-être encore plus de ce qu'il appelle sance du sens moral, il proclame le besoin de la révélation. dit-il, l'avait pressentie et presque annoncée; au double vue théorique et pratique, Socrate avait porté l'idée de vertu haut point que l'homme puisse atteindre par ses propres f grâce à lui déjà la philosophie, de cosmologique ou physiqu était, devint religieuse. Pour compléter son œuvre, il mission divine du Christ, dont, comme Villers, il admire sérieux, mesuré et ingénu, l'âme calme, transparente et comme l'éther. » Il gémit, et il s'étonn[illegible] Nazareth que le premier des homm[illegible] relle du christianisme. Il s'écarte [illegible] sique à ses yeux ne doit tenir q[illegible]

; mais il s'attache surtout à la psychologie et à la morale. dernière sphère, il proclame comme principe vivifiant par la philanthropie universelle; et en psychologie il se rap- l'école écossaise par le caractère plutôt modéré que rigou- observations. Il ne reconnaît aucune faculté, aucun état pas même l'extase; mais il avertit que l'extase est incompa- l'empire sur soi: car il réduit l'être qui la sent à un état pas- ment opposé à l'état moral de l'homme qui surveille tous ses pour leur résister au besoin et pour les régir. Stapfer at- la plus haute importance à l'éducation. Dans sa *République* comme dans son *Développement des facultés de l'homme*, il cesse l'un à l'autre, il éclaire sans cesse l'un par l'autre le ment intellectuel et celui du sens moral, et ce double dé- nt, il le voit se réfléter de l'homme pris individuellement manité. La *République éthique*, au reste, n'est pas un on- olitique. Stapfer n'a rien écrit sur cet sujet; mais il ressort et rages et de toute sa vie qu'il professait un libéralisme très- l'il voulait la pondération des pouvoirs, qu'il penchait pour tie; que, regardant le mécanisme électoral comme la clef ernement sage, il eût établi ce mécanisme à deux degrés ou hérissé de nombreuses complications. En un mot, il eût été es doctrinaires; et même il faut dire que, sans avoir été nme politique en France, on doit voir en lui un des promo- quelque sorte un des fondateurs de la politique doctrinaire.

VAL. P.

STEINBART (Gotthilf-Samuel), né à Zullichau en 1738, mort après avoir enseigné pendant longtemps, comme professeur , la philosophie et la théologie à Francfort-sur-l'Oder, a pro- une forme populaire, et s'est efforcé de concilier avec le me la doctrine si accréditée alors de l'intérêt bien entendu. orale facile, qu'on est très-surpris de rencontrer chez un , se joignait une logique tout aussi peu profonde. Il soute- vérité est inaccessible à l'homme, et que nos connaissances me valeur relative. Son principal ouvrage, celui qui lui a lébrité dont il jouissait a pour titre *Système de la philosophie Théorie du bonheur selon le christianisme*, in-8°, Berlin, 780; Zullichau, 1786 et 1794 all.). Ce livre ayant soulevé es critiques, surtout parmi les théologiens, Steinbart leur ar un nouvel écrit qui n'est en quelque sorte qu'un appendice lent: *Entretiens philosophiques pour servir d'explication plus la théologie du bonheur*, 3 cahiers in-8°, Zullichau, 1782-85. autres ouvrages philosophiques de Steinbart, également allemand, sont: *Examen des motifs de la vertu, d'après le de l'amour de soi*, in-8°, Berlin, 1770; — *Introduction de ent humain à une connaissance aussi parfaite que possible*, 8°, Zullichau, 1780; — Le même ouvrage, sous le titre *Introduction de l'entendement à l'art de penser par soi-* in-8°, ib., 1787 et 1793; — *Notions goût*, in-8°, ib., 1785. On trou-

vera sa biographie dans le *Magasin des prédicateurs* de Reyde, t. p. 695. X.

STÉSIMBROTE DE THASOS nous est signalé par Platon (dans l'*Ion*), par Xénophon (*Banquet*, liv. III, c. 6), et par Tatien, comme des premiers critiques qui essayèrent d'appliquer à l'interprétation anciens poëtes la méthode de l'allégorie (*Voyez* plus haut PHILON HOMÉRIQUE). Il ne reste de son travail, sur ce sujet, qu'un petit nombre de citations assez courtes et assez obscures dans les commentaires d'Homère. Le grammairien, auteur du lexique intitulé *Grand étymologique*, lui attribue aussi un livre *sur les Mystères* ou *sur les Initiations* (Περὶ τελετῶν), que paraît aussi avoir eu sous les yeux le scholiaste d'Apollonius de Rhodes. Suidas, enfin, lui donne pour disciple sans doute dans l'interprétation critique d'Homère, le célèbre Antimaque, de Colophon. E. E.

STILPON, un des chefs les plus célèbres de l'école mégarique, naquit à Mégare et y passa la plus grande partie de sa vie. La date de sa naissance nous est inconnue; mais on sait du moins que, contemporain de Démétrius Poliorcète et de Ptolémée Soter, il florissait trois cents ans avant notre ère et atteignit un âge très-avancé. Tel était le talent avec lequel il enseignait sa doctrine, qu'il s'en fallut peu, dit Diogène Laërce (liv. II, §§ 113-119), qu'il n'y convertît la Grèce entière. Il ne fut pas moins admiré pour l'élévation de son caractère et l'austérité de ses mœurs. Mégare étant tombée au pouvoir de Démétrius, fils d'Antigone, ce prince ordonna qu'on épargnât la maison de Stilpon, et qu'on lui rendît tout ce qu'il avait perdu. Mais le philosophe refusa cette faveur, en disant qu'il avait conservé tous ses biens, puisqu'il possédait encore la raison et la science. Une autre fois, il refusa à Ptolémée Soter, devenu maître à son tour de sa malheureuse patrie, de l'accompagner en Egypte, et il préféra aux plus séduisantes promesses sa pauvreté et sa liberté. Ainsi que Xénophane, mais avec plus de réserve, il paraît s'être attaqué au polythéisme et au culte extérieur en général. Cratès le cynique lui ayant demandé si les prières étaient agréables aux dieux : « Imprudent, répondit-il, ne me fais point de pareilles questions en public; attends que nous soyons seuls. » Malgré le respect universel qu'inspiraient ses vertus et son éloquence, il se fit bannir d'Athènes par un jugement de l'aréopage pour quelques propos inconsidérés sur la divinité de Minerve.

Ainsi que tous les philosophes de l'école mégarique, Stilpon soutenait « que l'être est un, que le non-être est divers, que rien ne naît, rien ne périt, rien ne se meut d'aucune façon » (*Aristoclès*, cité par Eusèbe, *Préparation évangélique*, liv. XIV, c. 17); c'est-à-dire qu'il reconnaissait que l'être absolu, immuable, immobile, et qu'il niait la pluralité des êtres. Entre ce[illegible] raison nous le fait concevoir, [illegible] tingentes que nous percevons [illegible] aucune transition possible [illegible] rien des choses contingentes [illegible] que les perceptions de nos

ée à celle que Platon veut établir dans *le Sophiste* et dans *le* r, qu'est-ce qui sert d'intermédiaire entre l'être absolu, conçu e, et les êtres particuliers, perçus par les sens? Ce sont les ἰδέαι), les formes invariables par lesquelles tous les individus e espèce se ressemblent. Stilpon supprima donc les idées nérce, liv. II, § 119 : ainsi, pour lui, le mot *homme* ne siamment rien; car, ne s'appliquant ni à celui-ci, ni à celui-là, ne personne. Il ne faut donc point, comme on l'a fait dans sertations récentes sur l'école de Mégare, voir dans Stilcurseur du nominalisme. Il supprime les idées, parce qu'il nt d'intermédiaire entre l'un et le divers; mais il supprime idividus, parce que l'être, selon lui, est indivisible et qu'il naître, ni mourir. A cette théorie vient se joindre naturelrincipe professé par toute l'école mégarique et emprunté à hie d'Antisthène : c'est qu'une chose ne peut pas être délifiée par une autre; que, par conséquent, aucun attribut ne éuni à un sujet, et qu'il est impossible d'énoncer autre les propositions identiques. Ainsi, quand on dit : « L'homme : cheval court, » il faut qu'on choisisse entre ces deux partis : t et le sujet de chacune des deux propositions sont différents. identiques. S'ils sont différents, pourquoi les affirmer l'un S'ils sont identiques, l'homme sera la même chose que la le cheval que la faculté de courir : alors, comment dire iments sont bons et que le lion court? Donc, la diversité ille part, ni dans la pensée, ni dans la réalité; l'identité ossible. Ce n'est pas là simplement un exercice dialectique, soutenait Plutarque (*Adv. Colotem*), c'est une conséquence de la doctrine de Stilpon.

nous savons de la morale de Stilpon se borne à cette seule ı : que le souverain bien est dans l'impassibilité de l'âme; *omnem animus impatiens* (Sénèque, *Epit.* 9). En effet, lorsst confondu dans l'unité, il faut mépriser les vains objets de ns, car ils n'existent même pas; il ne faut écouter que la r laquelle nous avons connaissance de l'être unique. La moIpon est donc la même que la morale stoïcienne.

avait écrit plusieurs dialogues, dont il ne nous reste que les nservés par Diogène Laerce. *Voyez*, pour la bibliographie, ARIQUE.

ÉE (Jean), ainsi nommé du lieu de sa naissance, Stobi, acédoine, est un compilateur sans aucune valeur personnelle, i l'on doit des fragments précieux pour l'histoire de la philo- ne sait rien de sa vie; mais, selon toute probabilité, il doit entre les années 450 et 500 de notre ère; car les plus ré- ns mentionnés par lui sont Thémistius, qui vivait à et Hiéroclès, qui appartient au milieu du v^e^.

a laissé, et qu'il aurait composé à l'usage *eil d'extraits choisis, sentences et pré-* ἐκλογῶν, ὑποθηκῶν. Les extraits dont il est ents auteurs grecs, dont la plupart

sont perdus ou mutilés par le temps. Il se divise en deux volumes. Photius avait trouvés séparément, et qu'on a réunis pour la pre fois dans l'édition de Lyon, in-f°, 1608. Le premier volu nommé plus particulièrement *Eclogæ physicæ et ethicæ;* le se *Anthologicum, Florilegium* ou *Sermones.* Chacun se divise en parties, et chaque partie en chapitres, dont le nombre total se m deux cent huit. On comprend ce qu'il doit y avoir d'arbitraire et tificiel dans une telle distribution. Il serait sans utilité de citer nombreuses éditions qui ont été publiées de Stobée; nous nous tenterons de dire que la meilleure est celle que Heeren a donn *Eclogæ,* 2 vol. in-8°, Gœttingue, 1792-1801. Une partie seul de l'*Anthologicum* a été publiée par Schow, sous ce titre : *Jos. S Sermones ex codicibus manuscriptis emendatos et auctos,* etc., Leipzig, 1797. Dans plusieurs des éditions antérieures, il y a d terpolations tirées d'écrivains postérieurs à Stobée.

STOICIENS, STOICIENNE (École). Il n'y a pas de nom sophique plus populaire que celui de l'école stoïcienne; elle d avantage à son caractère essentiellement pratique, à l'originalité fonde de sa morale. Rien pourtant de plus diversement jugé et d difficile à apprécier en dernier ressort que la morale des stoïciens. dis que les uns y ont admiré avec enthousiasme un idéal sublim grandeur, de force et de pureté, elle n'a paru aux autres qu'une chimère, un rêve, un délire de l'orgueil humain. Chantée par H en vers immortels, décrite par Sénèque du pinceau le plus brillan fut jamais, gravée en si nobles traits par la main de Marc Aurèle, grande doctrine n'a pu trouver grâce devant les Pères de l'E dont la sévérité, en quelque sorte héréditaire, s'est transmise ju nos jours et a armé contre le stoïcisme le sens juste et profond naud, la pureté, la douceur de Nicole et de Malebranche.

Cette extrême diversité de jugements doit-elle déconcerter et dé rager la critique ? Non, elle la doit éclairer. C'est qu'en effet les versaires les plus décidés de la doctrine stoïcienne et ses admirat les plus ardents ont également tort et également raison. Rien de noble et de plus pur que la morale stoïcienne; rien aussi de plus mérique, de plus stérile, de plus excessif. En un mot, il n'y a pa caractères opposés que cette doctrine ne réunisse, de conséquen contraires qu'elle n'ait portées tour à tour, d'effets si divers qu'elle n produits. C'est elle qui inspire et qui soutient l'héroïsme de Thra et d'Helvidius Priscus, la patience d'Epictète, l'humanité de Marc rèle; c'est elle aussi qui conseille le suicide de Caton et la vertu m trière et farouche du dernier Brutus.

Il faut bien le dire : l'école d'où est sortie cette doctrine morale une admirable école, mais une école de décadence. Or, le comm caractère de toutes les décadences, c'est qu'on n'y trouve plus rien véritablement simple et grand; tout y est excessif, exagéré, ar ciel; et l'amour déréglé d'une perfection fausse, parce qu'elle démesurée et impossible, s'y substitue au sentiment et au go perfection véritabl[illegible] insensiblement à l parts à l'époque

ls maîtres, d'Aristote, de Platon, pour suivre celles d'Héra-
e Leucippe. A la sévérité mâle, mais sobre et tempérée de
socratique, on préfère l'austérité et la rudesse d'Antisthène.
donner un contre-poids aux principes relâchés d'Epicure, et
récipite à l'extrémité opposée, armant l'homme contre lui-
ubliant ses instincts les plus légitimes, ses besoins les plus
x, et ne lui présentant, au lieu du vrai bien et du vrai
, que l'image inutile d'une vertu impraticable.
le stoïcienne manque de mesure et de vraie sagesse, elle
ore un autre caractère de décadence, c'est le défaut d'unité,
rtion et d'accord entre les diverses parties de sa philosophie.
éologie fortement empreinte de sensualisme, elle associe une
panthéiste, et elle prétend joindre à tout cela une morale
évère. Entreprise impossible! contradictions vainement dé-
Si toutes les idées viennent des sens, l'idée pure du devoir
it. Si chaque âme est un flot de la vie universelle, que de-
iberté, si chère aux stoïciens, et comment expliquer l'indivi-
urable et l'immortalité de l'âme?
lans ce défaut de mesure et d'accord, et dans les contradic-
ritables qui en sont résultées, que nous trouvons le caractère
de l'école stoïcienne, la cause de sa chute, la source de ses
et comme aussi de ses grandeurs, la beauté de ses vues mo-
en même temps leur faiblesse, enfin, l'explication des juge-
divers qu'on a portés sur la valeur de cette école, noble et
ruit d'une grande civilisation épuisée.
ns en pleine lumière ce singulier mélange de vues sublimes et
s, et de directions fausses et excessives qui se rencontrent
même doctrine, et nous concilierons ainsi les jugements si
s dont elle a été l'objet, en les tempérant et les corrigeant les
les autres. Mais, d'abord, décrivons rapidement sa destinée
re, les vicissitudes de sa longue carrière, la suite des grands
t des grands caractères qui l'ont illustrée, depuis Zénon,
lateur, jusqu'à Epictète et Marc Aurèle, ses derniers repré-

de Citium, sa ville natale, à Athènes, Zénon y suivit les
e plusieurs philosophes (vers 300 avant J.-C.). Les mégari-
lpon et Diodore Cronus, les académiciens Xénocrate et Polé-
initièrent à tous les secrets de la dialectique; mais Cratès le
fut celui de ses maîtres qui exerça sur son esprit l'influence la
isive. On peut considérer, en effet, la philosophie de Zénon et
me tout entier comme une suite et un développement de la
des cyniques. Oubliez les exagérations et les excès où s'em-
nt Diogène, Cratès et leurs disciples; remontez au premier
à celui qui fut disciple originel de Socrate, au noble et sérieux
ne, vous verrez que le principe de cette mâle école de philo-
, c'est la lutte de l'homme contre les passions, c'est l'épuration
ranchissement de la volonté humaine, devenue indifférente aux
s des sens, aux besoins du corps, aux phénomènes de la na-
ture absolue de soi.

Citium recueillit ce principe et l'associa à un vaste sys-

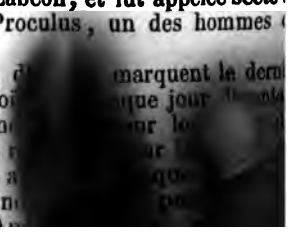
tème de spéculations qui embrassait l'homme, la société, la natu
et fondait à la fois la science et la vie sur l'idée de l'effort, de l'éner
de la force en action. Il suffit à la gloire de Zénon d'avoir conn
ébauché ce système, qui reçut après lui de ses disciples Athénod
Ariston de Chio, Hérille de Carthage, et surtout de Cléanthe d'As
de nombreux et riches développements. Mais le vigoureux génie
devait donner à la doctrine stoïcienne son organisation scientifiqu
former de toutes ses parties un ensemble imposant et régulier, ce
le disciple de Cléanthe, Chrysippe de Soli (né en 280, mort en
ou 208 avant J.-C.).

Des historiens assurent que ce second fondateur de la philoso
du Portique composa plus de sept cents ouvrages, dont il n'est re
que de courts et rares fragments. On s'explique plus aisément ce
perte, et en même temps on en éprouve moins de regrets, quand
songe que les stoïciens étendaient jusqu'à l'art d'écrire l'inflexible
vérité de leurs principes, et, proscrivant la grâce comme un relâch
ment et une faiblesse, ne visaient dans leurs écrits qu'à une gra
précision et à la plus austère exactitude.

Les principaux disciples de Chrysippe furent Zénon de Tar
Diogène de Babylone, qui alla à Rome en qualité d'envoyé a
Carnéade et Critolaüs (vers 155); plus tard, Antipater de Tarse ou
Sidon (vers 142); Panætius de Rhodes (vers 130), qui tint écol
Rome et accompagna à Alexandrie Scipion l'Africain; enfin Posidon
d'Apamée en Syrie, disciple de Panætius, surnommé le Rhodien,
cause de l'école qu'il établit à Rhodes à la fin du second siècle av
l'ère chrétienne.

A cette époque, le stoïcisme subit une notable transformation:
monde grec il passa dans le monde romain, et, désertant les haut
de la spéculation pure, il s'attacha de plus en plus à devenir une é
de vie pratique, une doctrine morale, politique et religieuse.
à ce titre qu'il exerça une influence considérable sur la société roma
et attira vers lui les plus graves esprits du temps, les âmes forte
trempées, toute une famille d'hommes d'Etat, de jurisconsultes
grands citoyens. Il suffit de citer les Scipions et en particulier l'E
lien, C. Lælius, et plus tard, Caton d'Utique et M. Brutus. Sans p
d'une foule de jurisconsultes éminents, tels que Rutilius Rufus, Q.
bero, Q. Mucius Scævola, il se fonda à Rome, sous Auguste,
école de jurisprudence qui faisait profession d'appliquer les princip
stoïcisme. Elle eut pour chef Antistius Labéon, et fut appelée secte
proculiens, du nom de Sempronius Proculus, un des hommes
lui firent le plus d'honneur.

Les écrits de Sénèque, d'Epictète, d
éclat de la philosophie stoïcienne, s'éloi
de ces hautes spéculations dont le mon
couragé, adoucissant la rigueur de ses
du christianisme, mais par là même
doctrine et cédant la place à l'esprit n
nétrait et dominait tout. Avec Marc A
second siècle de l'ère chr l'éc
soupir.



ons-nous maintenant quelle était cette doctrine qui a duré
, et constamment exercé une action si féconde et si géné-
rincipe le plus constant, celui qu'on retrouve partout, au
se de ses inconséquences, c'est l'idée d'énergie ou de force
On peut, en ce sens, définir le stoïcisme : la philosophie de
nme il serait assez juste de définir l'épicurisme : la philo-
relâchement. Les stoïciens, grecs et romains, exprimaient
lominante par le mot de tension, τόνος, ἐντασις, *tenor*, et
blables. Cette idée sert à éclaircir et à lier jusqu'à un cer-
toutes les parties de leur doctrine, leur *logique*, qui sert
eur *physiologie* ou théorie de la nature, et enfin leur *éthique*,
ystème vient aboutir.

ier abord, la logique des stoïciens paraît empreinte d'un
out sensualiste. Ils proclamont ouvertement le fameux prin-
fait une si grande fortune dans le monde sous la protection
Aristote : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in*
me Aristote, ils comparent l'intelligence, avant la sensa-
tablettes sur lesquelles aucun caractère n'a encore été tracé.
même, cette haute partie de l'âme, qu'ils appellent τὸ
it un sens : *Mens enim ipsa*, dit Cicéron, *quæ sensuum fons*
iam ipsa sensus est. (*Questions acad.*, liv. II, c. 10.) Voilà,
une théorie toute semblable à celle des épicuriens. Mais si
un regard plus attentif, on s'aperçoit que la différence est
s stoïciens reconnaissaient sans doute que la sensation est
degré et le fondement même de la connaissance, mais cette
oute passive n'est à leurs yeux que la matière à laquelle va
l'activité de l'esprit. Excité par l'impression des choses
, l'esprit, essentiellement actif, entre en exercice, s'em-
atériaux que lui livre l'expérience, et leur fait subir une
nsformations qui, d'une masse d'impressions fugitives, con-
iculières, tire des jugements clairs et précis, des raisonne-
liés, des vérités générales, des principes, en un mot des
ces dignes d'un être fait pour comprendre et pour expliquer
Au-dessus de la sensation s'élève le jugement, synthèse des
; au-dessus du jugement, la représentation compréhensive,
φαντασία καταληπτική, synthèse des jugements; au-dessus de
nthèse universelle et définitive, la science. Ces divers degrés
naissance ne sont autre chose que les efforts successifs de
levant du particulier au général, en vertu de l'activité essen-
constitue. Zénon rendait, dit-on, cette théorie sensible aux
ne ingénieuse image. Une main ouverte, voilà la sensation.
à demi fermée par un premier acte de l'énergie musculaire,
gement. Fermez complétement la main, voilà le type de la
on compréhensive; enfin, servez vous d'une de vos mains
lus fortement l'autre, voilà le dernier progrès de l'esprit,
ment de toutes nos connaissances.

[redacted]rie stoïcienne suffit pour mettre en lumière
t, malgré leur sensualisme, à la sponta-
la formation de nos idées. Quelques
le voie que, contredisant leur prin-

cipe, ils admettaient des idées indépendantes de toute donnée ex mentale. C'est ce qu'ils appelaient des *anticipations*, προλήψεις, en donnaient cette définition qu'accepterait volontiers l'idéalis plus pur : *La* πρόληψις *est une conception naturelle de l'universel* (Dic Laërce, liv. VII, §§ 51, 53, 54).

La physiologie stoïcienne se montre également à nous sous un d aspect : elle paraît d'abord matérialiste et athée; mais on y sent bi circuler un souffle de spiritualisme et de religion. Les stoïciens p en principe que tout ce qui existe est corporel. Et, en effet, ajou ils, tout ce qui existe est actif ou passif. Or, point d'action ni de sion sans un corps qui exerce l'acte ou qui le subisse. Les stoï vont jusqu'à dire que les qualités des choses, non-seulement sont porelles, mais sont des corps; et enfin tout ce qui n'est pas corps qu'abstraction, c'est-à-dire n'est réellement pas (Plutarque, *De republ.*, c. 43, 45, 49 sqq.). Tout cela paraît assez clair; mais il bien l'entendre. Les stoïciens appellent corps la réunion natu intime, indissoluble, de deux éléments que l'abstraction seule séparer : un élément passif, matériel, et un élément actif, spiri Ecoutons Sénèque : *Dicunt, ut scis, stoici nostri, « duo esse in r natura, ex quibus omnia fiant : causam et materiam. »* (*Epist.* Et encore : *Initia rerum stoici credunt tenorem atque mate Materia* désigne ici, non les objets matériels, les corps, mais la stance passive qui sert de base à toutes les qualités, à toutes les gies corporelles; *tenor, causa*, indiquent la force active qui s'app à cette substance pour l'animer et la mettre en mouvement. Poi matière sans esprit, point d'esprit sans matière; l'union de la m et de l'esprit constitue un corps, c'est-à-dire une réalité.

Tel est le sens de la physiologie stoïcienne; elle n'est point pr ment matérialiste et athée, bien qu'elle incline à le devenir; el panthéiste. Les stoïciens admettent à l'origine des choses un pri d'où sortent tous les êtres et où ils doivent tous rentrer. C'est mence primitive et universelle, c'est Dieu.

Dieu est essentiellement intelligent et raisonnable. Les stoï l'appellent intelligence, raison, λόγος, σπέρμα νοερὸν, σπερματικὸς Il est à la fois la semence et la raison des choses, et contient toutes les semences et toutes les raisons particulières de tous les de la nature.

Ce n'est pas tout; ce Dieu, à ce que disent les stoïciens, est une vidence, Πρόνοια. Il est la force motrice de l'univers. A ce titre, il verne et enveloppe toutes choses, et son gouvernement est tout d gesse et de raison. Dieu assigne à ch[illegible]ue partie du monde sa na propre, son rôle distinct, son but [illegible] assortit tous les ressor cet immense organisme, et les c[illegible]vers une s[illegible]même Grâce à cette action souveraine [illegible] jusque [illegible]nité êtres, grâce à cette âme univer[illegible] répan[illegible] sante, partout irrésistible, l'univ[illegible]e une [illegible] règne la symétrie la plus parfai[illegible]ne ma[illegible] laquelle préside une sévère et sa[illegible]rien d[illegible] double emploi, point de hasard; [illegible]place, heure, tout agit, tout [illegible] vivant, [illegible]ligen[illegible]

les êtres forme un poème grandiose dont Dieu a conçu le plan
é l'exécution.
le beau côté de la physiologie stoïcienne; mais il ne faut pas
r séduire à ces brillants dehors; il faut aller au fond des choses,
le principe de cette spécieuse doctrine et en exprimer les con-
es. Le Dieu des stoïciens est-il une véritable Providence, nous
dire une intelligence distincte, ayant conscience de soi, formant
at le monde et y répandant la raison et la vie? Nullement. Ce
est point un principe déterminé en soi, doué d'une existence
t distincte. C'est un germe, une semence; ce germe se déve-
l est vrai, mais par une loi nécessaire et en vertu d'une fatalité
Et quel est le résultat de ce développement éternel? C'est le
c'est la variété infinie des êtres. Dieu se développe nécessai-
dans la nature, ou, pour mieux dire, Dieu devient la na-
nfini se transforme dans le fini, l'indéterminé se détermine;
ot, il n'y a plus de Dieu distinct de l'univers, il n'y a plus
ul être qui, considéré tour à tour dans ses formes et dans son
ns ses modes et dans sa substance, s'appelle alternativement
t Dieu.
sommes ici évidemment en plein panthéisme. Ajoutons que ce
me était assez grossier, puisque les stoïciens, voulant caracté-
définir le premier principe des choses, après l'avoir appelé
, souffle, πνεῦμα, πνεῦμα, aboutissaient à l'assimiler au feu.
étrograder jusqu'à Héraclite, qui avait fait du feu le foyer pri-
où rayonnent tous les êtres, et où ils doivent être tous consumés.
ou la Nature, disaient-ils (car, pour eux, c'est tout un), est
rtiste qui marche par une voie certaine vers la génération. »
e autre de leurs formules : « La nécessité (εἱμαρμένη), *fatalis ne-*
selon Cicéron, est la cause de tous les êtres; » c'est elle qui
tout arrive par l'enchaînement éternel des causes, *ut quidquid*
id ex aterna veritate causarumque continuatione fluxisse di-

mprend maintenant qu'avec ce panthéisme matérialiste et fata-
s stoïciens n'eussent aucune difficulté à admettre la théologie
isme. Ils ne se réservaient que le droit de l'interpréter avec
aine liberté, et de transformer, comme ils disaient, la théologie
e et la théologie civile en *théologie physique*. Selon ce système
e, Dieu, comme cause de la vie, s'appelle Zeus (de ζωή);
résent dans l'éther, qui est son lieu propre, Athénè; dans le
hæstos; dans l'air, Héra; dans l'eau, Poseidôn; dans la terre,
ou Cybèle. Tel est, suivant les stoïciens, le fond vrai des tra-
ligieuses.
ons maintenant avec eux le problème essentiel de leur philo-
le problème moral, et voyons comment ils parviendront à tirer
ine pure et élevée d'une logique et d'une physiologie si aisé-
la religion de la chair et des sens.
proclamé par toute l'école stoïcienne est celui-
à la nature. On trouve, il est vrai, plus d'une
Chrysippe, cet autre principe : *Vivre confor-*
ces deux principes sont absolument identi-

ques pour les stoïciens. Qu'est-ce, en effet, dans leur doctrine, que la nature ? La nature, c'est l'être, c'est le tout; et la théorie de la nature, la physiologie, est la théorie universelle de l'être. Or, comme on vient de le voir, l'être, un en soi, enferme une dualité nécessaire, la matière et la forme, la substance et l'essence, le corps et l'esprit, l'inertie et la vie. L'être est donc essentiellement engagé dans la matière, disent les stoïciens, et il n'y a de réel que le corporel; mais ce n'est pas à dire pour cela que l'esprit, l'âme, la vie ne soient que des abstractions. Tout corps est vivant, tout être est animé, et c'est la vie, c'est l'âme qui donne le mouvement et la forme à toutes choses.

L'homme est donc un et double à la fois, comme les autres êtres: il est un, comme étant une partie de l'être; il est double, parce qu'il a, comme l'être lui-même, dont il est une partie déterminée, une âme et un corps, une forme et une matière, quelque chose à mouvoir et à gouverner, et un principe de mouvement et d'ordre.

Maintenant, quelle est la loi fondamentale de l'être ? C'est que l'esprit donne la vie à la matière, et que l'âme gouverne le corps. La matière est un principe passif, inerte, aveugle, inférieur. L'âme est essentiellement active, féconde, raisonnable, régulatrice et dominatrice de l'univers. Cette loi universelle de l'être se fait sentir en toutes ses parties. Elle doit se retrouver dans l'homme et présider à sa destinée; l'homme doit donc subordonner en lui-même la partie inférieure à la partie supérieure, courber le corps sous l'empire de l'âme, gouverner son être comme Dieu même gouverne le sien, en un mot suivre la nature et la raison. Voilà le sens précis de la grande maxime stoïcienne; voilà le rapport exact de cette maxime avec l'ensemble et l'esprit général du système; voilà l'identité évidente des deux formules sous lesquelles cette maxime est exprimée.

Jusqu'ici, la doctrine morale des stoïciens nous paraît absolument irréprochable. On peut ne pas les suivre dans le chemin qu'ils prennent pour atteindre leur principe fondamental; mais ce principe, considéré en lui-même, est, à nos yeux, d'une solidité à toute épreuve.

Il est vrai que les principes très-généraux, en morale, sont presque toujours très-vagues; c'est dans l'application seule que ces principes se déterminent et prennent leur véritable caractère. Qu'est-ce donc, pour les stoïciens, que la vie humaine, quand elle est réglée selon la nature et selon la raison?

Les stoïciens en général se sont représenté la vie comme une lutte violente entre deux ennemis acharnés, irréconciliables, la passion et la liberté. Dans cette lutte, il faut que la liberté soit victorieuse, et elle ne peut l'être que par la diminution, l'affaiblissement, plus encore, par l'absolue destruction de la passion. Voilà le trait distinctif de l'idée stoïcienne de la vie. Avant Chrysippe, avant Cléanthe, avant Zénon, plusieurs philosophes, Platon, Socrate, Pythagore, avaient enseigné aux hommes à contenir la brutalité des appétits, à étouffer les passions mauvaises, à établir dans l'âme le gouvernement de la raison; mais ce que Pythagore, Socrate et Platon n'enseignèrent jamais, c'est que le principe même des passions, c'est-à-dire la sensibilité, [illegible] être, non pas subordonné [illegible] à
sage et profond Platon di

nobles et de généreuses, et, loin de les proscrire avec les autres, voulait qu'on s'en servît pour gouverner celles-ci. C'est que Platon ne méconnaît pas la nature humaine, il ne voulait que la régler; la perfection de la vertu n'était pas pour lui dans la destruction d'une partie de notre nature, mais dans l'harmonie de toutes ses parties.

Telle n'est pas la doctrine des stoïciens. Le véritable maître de l'école, ce n'est point Platon, c'est Antisthène; la première et véritable racine de l'école stoïcienne, ce n'est pas l'Académie, c'est l'école cynique. Ce sont les cyniques qui ont transmis aux philosophes stoïciens cette idée, noble et forte sans doute, mais au fond étroite et incomplète, que la vie est une lutte entre la passion et la liberté; que la liberté est le bien, que la passion est le mal; que la passion ne doit pas seulement obéir et plier, mais succomber et périr. De là cette lutte rigoureuse et obstinée des cyniques contre les passions et aussi contre les sentiments de toute espèce, cette réduction des besoins de la vie au plus strict nécessaire, ces courageuses et volontaires épreuves contre la soif, contre la faim, contre l'extrême chaud et l'extrême froid; enfin ce mépris de la gloire, de la richesse et de tous les biens qui charment, mais qui enchaînent les hommes. L'école stoïcienne reçut l'héritage de ces mâles vertus; elle le porta dignement et l'étendit encore; elle pratiqua avec grandeur sa forte maxime : *Abstine et sustine;* mais elle ne sut pas en retrancher complétement le déplorable cortége d'aberrations que l'école cynique y avait mêlées. Selon Antisthène, les objets de l'activité humaine ne prennent un caractère moral que par leur rapport déterminé, soit avec la passion, soit avec la liberté.

Tout ce qui entrave et diminue la liberté est absolument mauvais; tout ce qui l'épure et l'agrandit est absolument bon; tout ce qui n'a point d'effet sur elle est absolument indifférent. De là, plusieurs conséquences que les stoïciens ont eu le tort d'accepter, et où se trahit, tantôt d'une manière ridicule, tantôt d'une manière honteuse, le vice de leur doctrine.

Il faut distinguer entre les passions ou plutôt entre les sentiments de l'âme et les appétits du corps. Les stoïciens, sur les traces des cyniques, se proposent comme idéal de la vie la destruction des sentiments de l'âme (ἀπάθεια), le triomphe et le règne exclusif de la liberté. Mais on ne peut détruire les appétits du corps, puisqu'ils sont nécessaires à sa conservation. La satisfaction des appétits corporels est donc une de ces choses nécessaires, indépendantes de l'homme véritable, sans rapport à l'accroissement ou à la diminution de sa liberté, par conséquent une chose absolument indifférente. On sait le prodigieux abus que firent les cyniques de cet étrange principe, et l'audacieux défi qu'ils jetèrent en son nom aux lois de la société, de la décence, de la pudeur.

Les stoïciens se sont généralement affranchis, dans la vie du moins, de ces étranges excès, mais il ne faut pas croire qu'ils aient entièrement échappé aux conséquences de leur principe. Nous savons, par plusieurs témoignages, que Zénon et Chrysippe, dans leur ca[illegible] montraient une extrême indulgence pour la prostitution, ils autorisaient des déréglements plus honteux en-

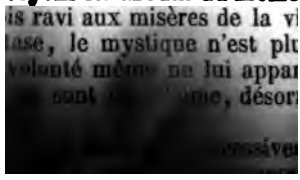
core. Ce n'était là, aux yeux de ces moralistes logiciens, q
en elles-mêmes indifférentes, qui laissaient l'âme intacte et li
souillaient que le corps. Rappelons que Chrysippe ne voyai
polygamie et dans l'horrible usage de se nourrir de chair hum
des mœurs et des pratiques locales, absolument indifférentes
Tout cela vient en dernière analyse de ce principe fondame
le bien de l'homme est tout entier dans la liberté.

Mais ce principe conduit à de bien plus graves conséque
bien de l'homme, c'est la liberté; or, quel est le moyen pour
de conquérir la pleine et absolue liberté? Ce moyen, c'est
liberté. Voilà donc la liberté humaine qui produit elle-mê
trouve en elle-même, qui est à elle-même, dans son plus par
loppement, son premier et son dernier bien. Le sage, l'hor
ne doit donc son bien qu'à soi-même et ne relève que de soi.
la source de cet orgueil excessif, de cette idolâtrie de soi-
durement et si justement reprochée à l'école stoïcienne. Le s
cien est dans une indépendance absolue; son âme s'est peu à
gagée par sa propre vertu de toutes les entraves qui l'encl
A l'abri des coups du sort, insensible à toutes choses, mait
n'ayant besoin que de soi, il trouve en soi une sérénité, un
une félicité sans limites. Ce n'est plus un homme, c'est un d
plus qu'un dieu, car le bonheur des dieux est le privilége de
ture, tandis que la félicité du sage est une conquête de sa libe

Quelques stoïciens sont allés plus loin encore. La liberté
c'est le parfait bonheur. Or, le sage est parfaitement heureux,
possède le bien lui-même dans son essence. Le sage n'est d
d'aucun bien. Il a donc tous les biens : il est riche, il est be
fort. Il connaît toutes les sciences et tous les arts.

Puisque le sage a tous les biens de la terre, aucun mal ne
teindre. Si son patrimoine lui est ravi, il ne s'en croit pas moi
si la douleur le presse, si la goutte vient le tourmenter, il
« Douleur, tu n'es point un mal. »

Voici une conséquence moins étrange, mais infiniment p
gereuse du même principe : la liberté, une fois conquise
plénitude, ne peut ni trouver des limites ni déchoir. Le sag
vraiment libre, peut donc tout faire, et tout faire sans fa
exemple, il peut se donner la mort. De là la légitimité d
(αὐτοχειρία) déjà proclamée par les cyniques. Quelques-uns ont
tendre que le sage peut impunément accomplir les actions rép
plus honteuses et les plus criminelles, souiller son corps par
tiques les plus abominables, sans que la pureté inaltérable de
en soit seulement effleurée. Nous voyons ici aboutir au même
stoïcisme et le mysticisme. U
relle par l'effort suprême d
monde; son corps, ses se
plus, et leurs derniers dé
sente, comme s'ils n'étaie



Les stoïciens ont soute
lement fausses : la premi
l'âme humaine est essenti

ablir et extirper ; la seconde, c'est que l'homme peut être
on bien. Ce sont là deux erreurs capitales, lesquelles se
ichent à une seule et même grande erreur, qui consiste,
n ce que les stoïciens ont complétement méconnu le vé-
: la sensibilité dans le développement de la destinée hu-

l'homme sans la sensibilité, réduit à la liberté pure et
on ? Chercherions-nous à conserver et à accroître notre
: être nous était indifférent, si le plaisir et la douleur ne
dopper en nous les germes d'une activité encore endor-
ns-nous rechercher le bien de nos semblables, si nos sem-
ent rien d'aimable pour nous ? Un bien abstrait, aperçu
aison, et qui ne dit rien à notre cœur, est incapable de
notre volonté : il faut que ce bien nous plaise, nous agrée ;
ons, que nous ayons le désir de le posséder. Or, si le
à de l'activité, c'est une activité dont nous ne sommes
ent les maîtres, que nous pouvons contenir ou déployer,
omme enfin, comme être libre et moral, n'a pas l'ini-
: SENSIBILITÉ.

armi les nombreux désirs qui sollicitent en des sens divers
, il en est un dont la plupart des hommes n'ont qu'une
ien confuse, mais qui n'en exerce pas moins sur leur
influence souveraine, d'autant plus efficace qu'elle se
mesurer et apercevoir.

ncer par des faits très-simples, quel est le principe qui
dans la vie à faire les bonnes actions ? n'est-ce pas ce que
s les bons désirs ? Or, d'où viennent ces bons désirs ? ils
as de notre liberté, puisqu'ils la meuvent et la détermi-
onc d'une source cachée, d'une source plus intime que
réfléchie. C'est du fond même de notre être que jaillit
ystérieuse qui vient répandre dans notre âme ces nobles
spirations généreuses, ces élans puissants qui nous por-
odes choses. Et il ne faut pas croire que ce désir du bien,
grand, soit tel ou tel désir particulier de notre nature,
ié, la sympathie, la pitié. Amitié, pitié, sympathie, en-
amour pur, ne sont que des formes diverses de ce vaste
sir. C'est lui qui nous inspire tout ce qui est bon. C'est
nence en nous tout ce qui nous élève et nous ennoblit.
convie notre liberté à seconder l'essor qu'elle lui donne,
e vers les objets sublimes où elle la conduit. Ce désir de
ien, non plus de tel ou tel bien, de tel ou tel degré d'être,
infini, du bien sans mesure, ce désir, c'est Dieu même
vant au plus secret de la conscience, et qui, nous en-
cesse, nous ramène sans cesse vers lui.

être restés complétement étrangers à ce fait, que les
en donner à l'homme ni le véritable objet de sa desti-
bles moyens d'y atteindre. Ils ont proclamé les plus
plus hautes, les plus pures maximes : qu'il faut
la raison et non aux désirs des sens ; que la vie
té humaine contre la fatalité extérieure, lutte

orageuse et difficile d'où la liberté humaine doit sortir triomphante; que le bien de l'homme est dans la vertu et la liberté de l'âme, non dans les plaisirs et l'esclavage des passions. Par ces nobles préceptes, soutenus par de nobles exemples, ils ont maintenu la dignité humaine, à une époque où elle semblait entièrement perdue. Leur école a été l'asile de toutes les âmes fortes et pures ; et si elle n'a pu puissamment réagir, elle a du moins protesté contre la dissolution morale où l'épicurisme précipitait la civilisation grecque à son déclin : voilà ses mérites, voilà sa gloire ; mais la doctrine stoïcienne ne pouvait suffire au monde. Placée hors des conditions de la nature humaine, bonne tout au plus pour quelques âmes d'élite, morale incomplète, excessive, chimérique, elle devait céder la place à une autre morale, plus profonde, plus humaine, plus vraie : la morale fondée sur l'amour de Dieu et du prochain, la morale de l'Evangile.

Consultez, sur l'école stoïcienne, le discours de Dan. Heinsius, *De philosophia stoica*, in-4°, Leyde, 1627. — Juste-Lipse, *Manuductio ad stoicam philosophiam*, in-4°, Anvers, 1604. — Thomas Gataker, *Dissertatio de disciplina stoica*, en tête de son édition d'Antonin, in-4°, Cambridge, 1653. — Henri Ritter, *Histoire de la philosophie*, t. III. — Félix Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 117 et suiv. EM. S.

STRATON DE LAMPSAQUE, fils d'Arcésilas, et surnommé, dans l'antiquité, LE PHYSICIEN, reçut après Théophraste l'héritage de l'école d'Aristote, la 3e année de la 123e olympiade (286 ans avant J.-C.), et il en fut le chef pendant dix-huit ans. Il enseigna, dit-on, la philosophie à Ptolémée Philadelphe. Il écrivit un grand nombre d'ouvrages, particulièrement sur la philosophie naturelle ; mais tous sont perdus aujourd'hui ; il n'en reste pas même un seul fragment authentique : on trouve seulement quelques renseignements épars sur sa doctrine, dans Cicéron, Plutarque, Sextus Empiricus, Simplicius.

Tous les témoignages s'accordent à reconnaître que Straton a négligé les études morales, qui étaient, comme on sait, une des gloires du péripatétisme, et surtout d'Aristote et de Théophraste, pour s'appliquer particulièrement à la physique. On remarque aussi une tendance manifeste de ce philosophe à faire descendre la philosophie de cette hauteur où s'était élevé Aristote dans sa *Métaphysique*, et à se renfermer dans la science de la nature. Straton marque le passage du péripatétisme à l'épicurisme. Un signe très-évident de la décadence de la pensée d'Aristote dans la doctrine de Straton, c'est qu'il considérait non-seulement la sensation, mais la pensée même, comme un mouvement, confondant le mouvement et l'acte, deux choses si différentes dans la psychologie d'Aristote. Selon Aristote, l'acte est la fin du mouvement, et n'est pas lui-même un mouvement ; l'âme, qui est l'acte du corps, est essentiellement immobile, au moins dans cette partie supérieure où réside la pensée. Selon Straton, l'esprit se meut aussi bien quand il pense que lorsqu'il voit ou qu'il entend. Il unissait d'une manière très-intime la pensée et la sensation. Il disait que l'âme ne peut penser ce qu'elle n'a pas d'abord vu, l'âme se fait jour à travers les organes

r saisir les objets sensibles. Tertullien compare, dans un
tte opinion de Straton au système de l'orgue, où un seul son
des tuyaux produit des sons si variés. Mais si Straton pa-
ainsi la pensée dans la dépendance des sens, il n'admet
e part, que les sens puissent être indépendants de la pen-
a point, selon lui, de sensations sans pensée. Souvent des
les discours qui frappent nos yeux et nos oreilles nous
, parce que notre esprit est ailleurs : ce ne sont point les
oreilles, c'est l'esprit seul qui voit et qui entend. Enfin, il
ege de la sensation, non dans les organes des sens, mais
ndement ou le principe directeur (τὸ ἡγεμονικόν). Si la
de Straton incline au sensualisme, sa logique incline au
ie, et par là encore il est, pour ainsi dire, le trait d'union
et d'Epicure. Il n'admettait que deux choses, selon Sextus
, l'objet et le signe (τὸ σημαῖνον καὶ τὸ σημαινόμενον), et il paraissait
r le vrai et le faux uniquement dans les mots (ἐν τοῖς λόγοις).
pposer que le célèbre sceptique a exagéré la pensée de
ir ajouter à l'autorité de ses propres opinions ; mais il reste
raisemblable que Straton tendait à confondre le signe avec
ime la sensation avec la pensée.

pas facile de se faire des idées très-exactes sur la métaphy-
traton. Deux phrases de Cicéron sont la source unique de
s savons sur cette métaphysique. Nous les citerons textuel-
Straton, dit-il *De nat. deor.*, lib. I, c. 13, pense que
e divine réside dans la nature, qui est le principe de la gé-
de l'augmentation et de la diminution, et enfin de l'altéra-
i est privée de tout sentiment et de toute figure. » — « Stra-
ncore le même auteur (*Academiques*, liv. II, c. 38), pré-
ur pas besoin du secours des dieux pour la formation du
enseigne que tout ce qui existe est produit par la nature ;
u'il admette, comme Épicure, que tout résulte de la ren-
tomes rudes, polis, dentelés, crochus : ce sont là, ajoute
les rêves de Démocrite, qui parle au gré de son imagination
selon une raison exacte. Mais Straton pense que tout ce qui
ient, est ou devient par l'effet des poids et des mouvements
naturalibus ponderibus et motibus. » Il ne résulte nullement
les que Straton ait admis une âme du monde universellement
dans la nature, et qu'il ait substitué cette âme à Dieu,
t fait plus tard les stoïciens. Straton ne paraît pas avoir changé
e le mot *nature* (φύσις) a dans la physique d'Aristote. La
lon Aristote, n'est pas une substance douée de vie, une force
e qui anime le monde comme l'âme anime le corps : c'est,
ne être particulier, le principe du mouvement de cet être;
une manière abstraite, c'est le principe intérieur du mou-
ans les êtres mobiles. C'est dans ce sens même que Straton
ue toutes choses se font dans l'univers par des poids et des
ds naturels, c'est-à-dire que chaque être se meut en vertu
une propre, et non point par l'action d'une cause exté-
e qui circonscrit la [illegible] Straton, ce n'est point d'avoir
[illegible] dans les choses, puis-

que c'était la définition même de la nature dans Aristote : retranché tout autre principe de mouvement, et d'avoir divine à la nature. Et le système de Straton ne s'oppos ment au système de Platon, où Dieu est représenté c nisant l'univers avec volonté, connaissance et amour; il core à celui d'Aristote, où Dieu, comme fin du mouver mine ce mouvement même dont la racine seule est dan mais dont la direction est dans l'acte pur. Si Straton supprimé, ou rendu du moins tout à fait inutile, ce ter de la métaphysique péripatéticienne, il ne serait qu'un d d'Aristote, et son nom ne marquerait pas une époque da formations du péripatétisme. Enfin, le sens de la doctrin s'éclaircit par ce passage de Plutarque : « Selon Strato n'est point un animal, mais le naturel ne vient qu'à la s tuit (τὸ δὲ κατὰ φύσιν ἕπεσθαι τῷ κατὰ τύχην); c'est la spo donne le commencement, et à la suite se développe chac lités naturelles. » En d'autres termes, les effets connus on un principe inconnu et indéterminé; la nature dépend d

Straton rapportait donc l'origine de toutes choses au dé des qualités naturelles des êtres; par exemple, le froid la légèreté et la pesanteur. Il examinait ensuite les princ tions traitées dans la *Physique* d'Aristote, le lieu, l'espa le temps. Aristote avait défini l'espace et le lieu, l'interva limites extrêmes des corps. Straton essaya de précise cette définition. Le lieu est, selon lui, l'intervalle qui ex contenant et le contenu; aussi le lieu est-il toujours r corps, et il en est, pour ainsi dire, inséparable. La th conduit naturellement à celle du vide. Straton est encore i diaire entre Aristote et Epicure. On sait qu'Aristote rejette le vide. Epicure l'admet au contraire entièrement. Stra une opinion moyenne : il ne reconnaît pas l'existence dehors de l'univers, mais il l'admet en dedans; encore n guère qu'en puissance (δυνατόν). Selon lui, le vide a ex même mesure que les corps : il est rempli par les corps, et en soi que par abstraction. Straton démontrait l'existe contre Aristote, d'abord par les arguments ordinaires, ti vement des corps et de leur élasticité, et par d'autres q propres, tirés de l'attraction de l'aimant ou du déplacemen des objets, ou enfin de la diffusion de la chaleur et de la l les interstices du corps. Straton modifia encore la définitio donnait du temps. Celui-ci disait que le temps était le nom vement, suivant l'antériorité et la postériorité. Straton doute, cette définition à la fois incomplète et redondant changea en celle-ci : le temps est la mesure du mouve repos. La définition d'Aristote met[illegible] Straton, au contraire, le plaçait [illegible] vient encore éclaircir et démontr[illegible] stote souffrirent en passant à [illegible] reste, que cette différence; p[illegible] presque confondu l'entendemen

nsidérer aussi le repos et le mouvement : il ne devait pas admettre par tout à fait en dehors du temps et du mouvement, pour Aristote le premier principe. Il ne devait plus voir s que un point d'arrêt du mouvement également mesurable : le repos n'était plus qu'un terme relatif susceptible de on ce point fixe et éternel, supérieur à toute mesure et à tout nion donnait encore du temps une idée qui revient à la pré- le définissait la quantité dans les actions (τὸ ἐν τοῖς πράξεσι n'entendait pas seulement par πράξεις les actes, mais encore l'âme, comme d'être assis, de dormir, de ne rien faire. Il : dire que le temps est la mesure des actions et du repos de semblait entendre que ce terme était tout relatif et variait impressions de chacun. Enfin, une dernière particularité s physiques de Straton, c'est qu'il considérait le temps sible en parties indivisibles, et l'espace, au contraire, comme l'infini.

né, Straton est un disciple dégénéré d'Aristote et l'un des orrupteurs du péripatétisme. On peut dire de lui ce que isait de Spinoza relativement à Descartes : « Il a cul- ues mauvaises semences contenues dans la philosophie »

iedler, *Histoire de la philosophie ancienne*, liv. IX, c. 6. — *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. II, 6e partie, liv. I. auwerk, *De Stratone philosopho disquisitio*. Berlin, 1836.

P. J.

ZMANN (Jean-Josué), né en 1777, à Friolsheim, dans le de Wurtemberg, mort en 1816, professeur au gymnase , a laissé plusieurs écrits philosophiques conçus sous l'in- M. Schelling. En voici les titres : *Introduction systéma- philosophie de la religion*, in-8°, Gœttingue, 1804; — *Con- sur la religion et le christianisme*, in-8°, Stuttgart, 1804; — *ne nouvelle organisation du savoir philosophique*, in-8°, , 1806; — *Philosophie de l'histoire de l'humanité*, in-8°, rg, 1808; — *Aperçu général de la base, de l'esprit et de la loi ilosophie universelle* (le système de M. Schelling), in-8°, , 1811. Tous ces écrits, et quelques autres, insérés dans di- ueils, sont rédigés en allemand. Stutzmann a aussi publié en dissertation sur la philosophie platonicienne : *Platonis de phi-* in-8°, ib., 1807; et une édition avec une traduction latine *ublique* de Platon, in-8°, ib., 1807 et 1818. X.

DINSEN (David-Théodore-Auguste), né en 1773 dans la précepteur, en 1815, de l'électeur de Hesse-Cassel, de- à l'U sité de Marbourg, où il mourut en 1839, me psychologue. Il regarde la philo- de l'homme, tant en elle-même que nde. Il regarde, par conséquent, base et le centre de toute étude théorie de Jacobi se combine

avec celle de Schelling, en s'appuyant sur un grand nombre d'o
vations personnelles, pleines de sagacité et de justesse, se trouve
posées dans plusieurs ouvrages que l'on peut envisager comme les
tiès suivies d'un même tout.

Les premiers essais de Suabedissen furent couronnés par deux
démies allemandes : ce sont les *Résultats des recherches philosop
sur la nature humaine, depuis Platon jusqu'à Kant* (1808); pui
la Perception interne, écrit que l'Académie de Berlin préféra, en
à l'ouvrage de Maine de Biran, auquel elle n'accorda que l'ac

Les trois volumes, publiés en 1815, sous ce titre : *Considér
sur l'homme*, forment le résumé des expériences de cet auteu
comme les deux premiers tomes embrassent la vie spirituelle,
troisième la vie corporelle de l'homme, on possède dans cette
duction une anthropologie à peu près complète. L'histoire de la
sophie doit aussi à Suabedissen plusieurs travaux importants. No
citerons, à cet égard, qu'une dissertation latine touchant la ph
logie des stoïciens (1815). C. B.

SUARÈS (François), né à Grenade en 1548, entra, dès sa
nesse, dans la Société de Jésus. On raconte qu'il avait alors p
goût ou peu de dispositions pour l'étude, mais qu'après avoir
chi les premiers degrés de l'enseignement, il se montra tout à
doué d'une intelligence extraordinaire. Il s'appliqua principalemen
philosophie. L'étude de la philosophie était alors, comme on le
dépourvue de méthode et pleine de difficultés. Il s'en tira de mani
passer bientôt non-seulement pour le meilleur des écoliers, mai
core pour le plus habile des maîtres. Il enseigna tour à tour à Ség
à Valladolid, à Rome, à Alcala, à Salamanque, à Coimbre, et se
çons eurent le plus grand succès. Un des derniers philosophes
Société de Jésus, Rodriguez d'Arriaga, nous le représente surpa
tous les docteurs scolastiques du XVI^e^ siècle, comme un gé
tanquam gigas, dont la tête domine celle des vulgaires mortels.
éloge est emphatique. Cependant personne ne pourra refus
François Suarès des connaissances très-étendues, une sagacité
un jugement droit, et une grande puissance de logique. Il mour
25 septembre 1617.

Ses ouvrages sont nombreux; nous en désignerons deux qui se
portent plus que les autres à la philosophie. Le plus célèbre est un
mense recueil de dissertations métaphysiques : *Metaphysicarum
putationum tomi duo*, in-f°, Paris, 1619. On peut lire encore
intérêt et profit son *Traité des lois, Tractatus de legibus et De
gislatore*, in-f°, Londres, 1679. Quant à sa doctrine, on l'a
versement jugée : c'est qu'on ne l'a pas toujours bien comp
Suarès est du parti de saint Thomas, et tour à tour il censure D
Scot et s'élève contre Guillaume d'Ockam. C'est, d'ailleurs,
thomiste moins enthousiaste qu'indépendant et modéré. Aussi n'a
pas obtenu l'approbation des docteurs attachés aux partis extrê
Suarès se fût peut-être montré moins sévère pour Guillaume d'Oc
s'il n'eût pas redouté les conclusions qu'on peut tirer de la doc
nominaliste contre quelques thèses de la théologie chrétienne; m

it bien qu'il ait donné dans les écarts du réalisme aveugle. Pour
cier, il suffit de connaître ses déclarations sur le problème des
aux.

peut, selon Suarès, exister au sein des choses d'autre *unité*
le et reelle que l'unité numérique, c'est-à-dire l'entité indivi-
Cette unité, c'est, à proprement parler, l'*indivision numerique.*
e dit-on pas qu'il existe encore une autre indivision, l'*indivision*
e, qui confond dans une même forme des individus numérique-
éparés? C'est une opinion qu'il trouve bien fondée, et qu'il se
i de combattre. Cependant, comme on l'exprime en des termes
ues et qui fournissent matière à des interprétations diverses, il
uera sur ce point. Ainsi, Duns-Scot prétend que cette entité, que
division formelle subsiste d'une manière tout à fait indépendante,
lle est véritablement, réellement (*ex natura, ex parte rei*)
e au sein de la nature, des entités, ou différences individuelles.
ne décision contre laquelle protestent les disciples de saint
s. Duns-Scot ajoute, dit-il (et cela s'accorde avec ses pré-
, que, l'unité formelle étant donnée, ce principe ne supporte
division, et que toutes les différences individuelles sont des
ts éphémères qui varient et n'altèrent pas son impénétrable
. Nouvelle protestation des thomistes, et celle-ci doit être faite
termes encore plus énergiques que la première. Ne voit-on
n effet, que la thèse de Duns-Scot arrive par le droit chemin
ogisme à la négation de toute personnalité? Suarès établit d'a-
ie chaque individu possède en lui-même deux indivisibles unités :
natérielle, l'autre essentielle, ou spécifique, et qu'il ne peut être
ni de l'une ni de l'autre. Notre docteur se demande ensuite si
spécifique ne paraît pas appartenir à tous les individus de la
spèce. Il l'accorde. Et n'est-ce qu'une apparence? c'est plus que
humanité de Socrate ne diffère, sous aucun rapport, de l'hu-
de Platon. Mais parce qu'elles ne diffèrent pas l'une de l'autre,
conclure qu'elles constituent *reellement* un *même*, et que Socrate,
, Callias et tous les autres hommes sont *essentiellement* un
mme, sous des noms ou des nombres divers? C'est une con-
que Suarès repousse très-vivement. Tels sont ses termes :
unitas formalis, prout existit in natura rei ante omnem opera-
intellectus, *non est communis* multis individuis, sed tot multi-
ur unitates formales quot sunt individua. Ita ut plura individua,
cuntur esse ejusdem naturæ, non sint unum quid vera entitate
in rebus, sed solum vel fundamentaliter, vel per intellectum. »
damentaliter, vel per intellectum : dans cette double acception de
rsel est toute la doctrine de Suarès. Non, comme le prouvent bien
minalistes, on ne trouve pas, dans la nature, l'universel absolu-
niversel, séparé, *quoad rem*, de l'individuel, et constituant de
manière un tout indivis, *unum quid vera entitate :* cet universel
qu'un être de raison, un être métaphysique, une créature de l'intel-
lais cette notion n'est-elle pas légitime? est-ce une pure chimère,
ée d'une essence commune à tous les êtres n'est-elle pas mieux
le que l'idée de l'*Hircocervus*, du Centaure et de tous les autres
res qu'a mis en scène l'imagination des poètes? Suarès s'em-

presse de contester cette assimilation téméraire. L'idée de l'
commune a, dit-il, son *fondement* dans la nature des choses.
revient à dire que les substances, naturellement séparées, sont
moins unies par l'identité de leurs essences, et que des essenc
tiques sont *fondamentalement* une essence commune. Enfin la
sion finale de Suarès se produit en ces termes : L'universel
puissance dans les choses ; il est en acte dans l'intellect.

Assurément, cette conclusion n'est pas réaliste.

Parmi les contradicteurs de Suarès, il faut nommer, au
rang, Jacques Revius, principal du collége théologique de Ley
l'a fort maltraité dans un gros volume dont voici le titre :
*repurgatus, sive Syllabus disputationum metaphysicarum F
Suarez*, in-4°, Leyde, 1643. On a la *Vie de Suarès*, é
latin par Ignace Deschamps, jésuite, et publiée in-4° à Per
en 1671. B.

SUBLIME. Entre les idées du sublime et du beau il ex
relation étroite ; mais elles présentent aussi des différences, s
les sentiments qu'ils excitent dans l'âme humaine, soit dans les
sous lesquelles ils se présentent dans la nature et dans l'art. Ce
différences que nous voulons indiquer.

I. Kant est le premier philosophe qui ait décrit avec exac
profondeur les faits de l'intelligence qui accompagnent la pe
du sublime comme celle du beau, et les sentiments qui se pr
en nous en leur présence (Voyez *Critique du jugement*, liv.
de M. Barni). Voici, résumés en peu de mots, les résultats de
vante analyse.

D'abord le sublime, comme le beau, s'adresse aux deux
principales de l'esprit, à l'imagination et à l'entendement r
agissant de concert ; mais, au lieu que dans le beau ces
restent en harmonie, le sublime fait éclater leur désaccord. Il
les sens, mais les sens et l'imagination se trouvent dans l'im
lité d'atteindre à la hauteur incommensurable de l'objet qui
offert et qu'ils cherchent vainement à comprendre. Ils sentent
puissance à saisir l'infini qui dépasse leur portée. L'objet, e
n'est sublime que parce qu'il fait violence à l'imagination et
au-dessus de toute perception sensible. Ce qui est révélé, c'est u
impuissant pour atteindre à une sphère supérieure où ils ne sa
pénétrer. Dans ce spectacle offert aux sens, le sublime donn
d'un objet ou d'une puissance suprasensible qui, au lieu de s'
niser avec le sensible, le dépasse infiniment, et que l'enten
seul peut comprendre ou concevoir. Entre les deux facultés de
se révèle donc un désaccord qui ne peut se concilier, c'est-à-d
opposition, une contradiction : de là la nature propre du se
qui accompagne la perception du sublime et les caractères qui
tinguent du sentiment du beau.

Ce qui caractérise, en effet, ce sentiment, c'est une sorte
reur, de saisissement qui s'empare de l'âme et l'ébranle forteme
en même temps, un plaisir, une jouissance profonde que n
éprouver le plus vif enthousiasme.

Le sentiment du sublime n'est pas simple comme celui du beau. Celui-ci est tout entier dans la jouissance pure qui laisse notre âme calme et lui donne seulement la conscience du jeu facile, de l'harmonie de ses facultés. Ici, au contraire, l'âme est fortement émue ; la nature sensible se sent menacée dans son existence en présence d'une puissance infinie dont la grandeur l'accable : aussi est-elle saisie d'une religieuse frayeur. Mais si notre nature sensible est refoulée, il en est différemment de notre nature morale : celle-ci, qui est divine dans son essence et qui participe de l'infini, prend d'autant mieux conscience d'elle-même, de son origine et de sa destinée. L'essor lui est donné, l'âme éprouve la plus haute jouissance qu'elle puisse ressentir dans son enveloppe mortelle.

Tel est le sentiment du sublime, mélange de peine et de plaisir, de trouble et de satisfaction, de frayeur et d'enthousiasme, où se manifestent la différence et la disproportion des facultés de notre être, en présence d'objets qui, par leur caractère à la fois terrible et imposant, attirent notre admiration en même temps qu'ils nous tiennent à distance et nous inspirent un effroi mystérieux. Ce sentiment diffère de celui du beau, plus simple, plus pur, plus calme, où se révèle l'harmonie de nos facultés, comme leur objet représente l'accord et l'unité. « Le sublime nous émeut, le beau nous charme. L'émotion du sublime est plus puissante que celle du beau ; mais elle fatigue et l'on n'en peut jouir longtemps. La différence des deux sentiments se traduit par les traits de la physionomie. « La figure de l'homme absorbé par le sentiment du sublime est sérieuse, quelquefois fixe et étonnée. Au contraire, le vif sentiment du beau se manifeste par l'éclat brillant des yeux et souvent par une joie bruyante. » Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime.*)

Ce sentiment a été souvent confondu avec d'autres sentiments qui ont avec lui du rapport ou de l'affinité, mais dont il reste profondément distinct. D'abord, l'espèce de crainte que nous fait éprouver le sublime a bien de commun avec l'impression de la frayeur ordinaire ou de la terreur proprement dite. Ce sont là uniquement des affections de notre nature sensible. La force morale, la liberté n'y sont pour rien, ou elles sont paralysées ; c'est le contraire même du sublime. Il y a plus, pour sentir le sublime, il faut que nous soyons en sécurité sur notre existence. C'est en ce sens seulement qu'est vraie la pensée exprimée dans les vers de Lucrèce :

> Suave mari magno turbantibus æquora ventis, etc.

Le guerrier au fort de la bataille, le peintre qui se fait attacher au mât de vaisseau pour observer la tempête, sont très-capables d'éprouver ce sentiment ; mais il ne se produit que dans les âmes fortes, habituées à mépriser le danger et à braver la mort, inaccessibles à la crainte.

Ce sentiment, sans doute, a beaucoup d'analogie avec le sentiment moral. On aurait tort cependant de les confondre et de les identifier. Le sentiment moral peut être sublime, mais tout sentiment du sublime n'est pas moral, et, de plus, le sentiment moral n'est proprement sublime que quand nous faisons abstraction de la loi morale comme opposant à la volonté et lui commandant l'obéissance. Toute idée

de soumission, d'obligation, de devoir doit être écartée pour f place à la volonté libre, se confondant avec la raison et la loi mê la réalisant librement en vertu de la force et de l'énergie du carac moral et de la personnalité. Le sublime nous apparaît comme le dé loppement naturel d'une grande âme accomplissant spontanéme loi morale sans céder à une injonction ou obéir à un précepte.

La loi morale, comme telle, s'adresse à l'entendement avu commander à la volonté; elle apparaît donc distincte de la vol l'harmonie n'est que postérieure. C'est une conformité à un but pris d'avance et cherché par un effort ultérieur et distinct. Or, l ractère du sublime, comme du beau, est la réalisation immé l'intime et originelle harmonie du but et de l'acte. L'obstacle se distinct et forme une opposition. Le tout apparaît sous une forn vante et personnelle, qui offre prise à l'imagination en même qu'à la raison et à l'entendement.

Il en est de même du sentiment *religieux* comparé à celui d blime. Il y a quelque chose de religieux dans le sublime; m sentiment religieux, proprement dit, s'éveille à la pensée de l'ê de la puissance suprême directement conçus par l'entendement simplement saisis par les sens ou l'imagination. Il ne se dév qu'au sein de la méditation religieuse. Les emblèmes de l'art et des objets sublimes peuvent le favoriser; mais il finit par s'en dé L'essence de la pensée religieuse est de concevoir Dieu en e comme l'être infini et tout-puissant, abstraction faite des forn l'imagination et de l'art (*Voyez* Arts).

II. Le sublime, comme le beau, affecte un grand nomb formes. Il y a un sublime terrible, un sublime noble, un sublim gnifique. « Quelquefois, dit Kant, le sentiment du sublime est a pagné d'horreur et de tristesse; dans quelques cas, d'une admi plus tranquille. » On connaît la distinction établie par Kant en sublime *mathématique* et le sublime *dynamique*. Le premier nou le spectacle de la grandeur sous la forme de l'étendue, comme l calme, le silence de la nuit, les espaces célestes, l'aspect des mides. Le second manifeste la puissance : ainsi l'orage et la ten le déchaînement des forces de la nature et la lutte des éléments. c'est surtout l'énergie de la force morale et de la liberté humaine son antagonisme contre les passions et la douleur, qui sont capal le produire. Cette distinction très-réelle n'est pourtant pas aussi lue qu'on pourrait le croire. On doit se rappeler que nous ne so pas ici dans la région des abstractions, mais dans le monde r idéal qu'habitent à la fois les sens ou l'imagination, et l'entende Or, outre que la puissance est aussi une grandeur, l'étendue, c monde physique, ne va guère sans le mouvement, et quand elle immobile, elle en est encore l'emblème. Dans l'immense étend espaces, l'imagination peut-elle faire complétement abstraction dt vement des grands corps qui la parcourent? Pythagore entendait monie des sphères et le bruit de cette musique céleste. L'acti mouvement, la puissance, là où ils ne sont pas, apparaissent comme opposition ou contraste. Le repos sans l'action ne pe plus se concevoir et surtout s'imaginer que l'ombre sans la lu

Au spectacle d'une mer tranquille et des flots apaisés, ne se mêle-t-il rien du souvenir de la tempête? Dans le calme d'une profonde nuit, quand tout se tait autour de nous, que de voix mystérieuses se font entendre au fond de l'âme profondément émue! Dans l'état de rêverie où elle est plongée, elle assiste à la succession de ses pensées, qu'emporte le cours rapide du temps. Et dans cette nature elle-même où tout sommeille, où pas un brin d'herbe ne remue, n'y a-t-il rien qui éveille en nous le sentiment de la vie universelle des êtres qui la peuplent et la remplissent? Le vide, le calme, l'immobilité absolus sont des abstractions qu'il faut renvoyer à la science et à l'entendement. Tout dans la nature est animé ou révèle l'animation, la force, la vie. Les figures mathématiques tracées sur le sable expriment encore la pensée et le doigt de celui qui les a tracées. La vue des Pyramides rappelle les efforts des générations d'hommes dont les bras ont élevé ces masses gigantesques. Quelle image de la puissance dans ces montagnes qui portent au ciel leurs têtes sublimes! Le sublime, d'ailleurs, comme Kant le reconnaît en exagérant cette idée, existe surtout en nous. La nature n'est sublime que par reflet, comme révélant une force, une puissance supérieure à elle, qui ne se manifeste bien qu'en nous. C'est en nous que nous puisons véritablement l'idée de l'infini. Or l'âme, image de Dieu, n'est pas une grandeur mathématique; c'est une force, une puissance toujours agissante. Ce que le sublime nous révèle, c'est l'infini de notre être ou de notre âme. Ou plutôt, un seul être est grand, et c'est lui qui se manifeste à la fois dans le spectacle de la nature et dans l'homme. *Est Deus in nobis.* Lui seul est sublime, parce qu'il est l'être tout-puissant. C'est le mot de Massillon, expression sublime du sublime : « Dieu seul est grand. » Or, Dieu n'est pas une abstraction, une quantité mathématique; en lui la puissance est inséparable de l'être, et la pensée éternellement en acte. A Dieu ne convient pas l'étendue, quoiqu'il soit immuable et immense. Le temps lui-même est l'image mobile de l'immobile éternité.

La division générale du sublime la plus naturelle est la même que celle du beau. Le sublime se manifeste dans le monde *physique*, dans le monde *moral*, et dans l'*art* qui reproduit l'un et l'autre en les idéalisant.

Dans la nature, on peut distinguer, comme l'a fait Kant, le sublime qui apparaît particulièrement sous la forme de l'étendue, celui des grandes masses et des vastes espaces. C'est le sublime de la forme, le sublime mathématique. On peut lui donner ce nom, pourvu qu'on n'oublie pas que le mouvement s'exprime aussi par de muets et immobiles emblèmes. Mais c'est surtout la lutte des forces de la nature qui produit sur nous l'impression du sublime, telle que l'éruption d'un volcan, le débordement des fleuves, le déchaînement de la tempête, les éclats répétés du tonnerre, parce qu'ils éveillent dans notre esprit l'idée d'une puissance capable de renverser ou de briser tous les obstacles. En général, tout ce qui nous offre le spectacle de la force, de la puissance et de la grandeur, soit dans l'ensemble des êtres, soit dans les êtres particuliers, produit sur nous l'effet du sublime; de même que nous trouvons l'image du beau partout où nous voyons un développement facile et harmonieux, l'ordre, la régularité, la proportion. Les par-

terres émaillés de fleurs, les arbres taillés sont beaux; les forêts du nouveau monde dans le désordre de leur luxuriante végétation, les immenses steppes de l'Asie sont sublimes. Le peuplier est noble et beau; le chêne est majestueux et sublime. Chez les êtres animés se reproduisent les mêmes différences. Le cheval est beau, parce que cet animal exprime dans ses formes et ses mouvements la noblesse et l'agilité. Le lion est sublime, parce que tout en lui annonce la force et la magnanimité. Les mêmes différences du beau physique se retrouvent dans la forme humaine; et si l'on veut caractériser la beauté de l'homme et de la femme, on dira que l'une répond à l'idée même du beau, et que l'autre est plutôt sublime. « Celui qui le premier, dit Kant, comprit toutes les femmes sous la dénomination de beau sexe, rencontra plus juste qu'il ne l'avait cru, s'il ne voulut être que galant. Dans l'homme aussi, la beauté affecte des nuances analogues. La beauté de l'Apollon sera le type du beau, celle de Jupiter représentera le sublime. »

Dans l'ordre moral, les différences entre le sublime et le beau se prononcent et s'éclaircissent davantage. Ici nous voyons plus clairement que le beau consiste dans la facilité, la grâce, la noblesse, les qualités aimables, et qu'au sublime appartiennent les qualités de l'âme qui se distinguent par la grandeur, l'élévation, l'énergie, la puissance. Les unes inspirent l'amour, les autres commandent le respect. Le talent est beau, le génie est sublime. La vertu est belle; elle devient sublime lorsqu'elle nous apparaît luttant avec énergie contre les obstacles et la mauvaise fortune. Certaines vertus qui révèlent le calme sont simplement belles, la résignation, par exemple. « La vertu des femmes doit être belle, dit Kant, celle des hommes noble. » Les passions mêmes et les fautes prennent souvent quelques traits du sublime. Il suffit que la grandeur et l'énergie s'y montrent à un haut degré. La colère d'un homme redoutable est sublime, comme celle d'Achille dans Homère. Il est des qualités morales aimables et belles, et qui s'accordent avec la vertu, sans avoir précisément le droit d'être mises au rang des vertus. Une certaine tendresse de cœur, une bienveillante sympathie se concilient très-bien avec la vertu, mais elles peuvent être aveugles et devenir la source de toutes les faiblesses.

Si nous suivions le développement des deux idées dans le domaine de l'*art*, nous retrouverions les mêmes différences encore plus nettement accusées. Nous nous bornerons à faire remarquer que, parmi les arts, les uns sont plus propres à représenter le beau, et les autres le sublime. La *sculpture*, qui exprime ses idées uniquement par la forme, enfermée d'ailleurs dans un étroit espace, est obligée de donner un certain calme à ses figures, d'observer avant tout les conditions de la régularité, de l'harmonie et de la proportion; c'est l'art du beau. Si elle représente le sublime, elle doit, pour ne pas sortir de son domaine et rester fidèle à ses lois, se garder de vouloir représenter l'énergie, la violence des grandes passions, l'action et le mouvement. La *peinture*, qui dispose d'un plus vaste espace et de moyens supérieurs, peut oser beaucoup plus et représenter sur la toile les scènes les plus pathétiques et les plus terribles. Toutefois, ses images, restant sous les yeux, doivent conserver un certain air de calme, une certaine harmonie dans les formes, une sérénité dans les traits, qui ne permet-

tout pas au peintre de chercher à produire tous les effets de l'action dramatique. Le beau doit encore ici dominer. Raphael, et non Michel-Ange, reste le type de la perfection dans cet art.

La *musique*, l'art du sentiment, a le droit d'exprimer les grands et profonds sentiments de l'âme humaine, et, en particulier, la musique religieuse le sentiment de l'infini. La musique dramatique exprime les émotions les plus vives et les plus déchirantes, la lutte et le déchaînement des passions et tout le pathétique de l'action. Néanmoins, elle ne doit pas oublier que l'harmonie et la mélodie sont les deux bases essentielles ; que, par conséquent, elle ne peut pas, sans fatiguer l'oreille et produire des effets contraires à l'art, ne pas conserver un certain calme qui caractérise plutôt le beau que le sublime.

Parmi les arts les plus propres à représenter le sublime sont l'*architecture* et la *poésie* : l'une, parce qu'elle dispose des grandes masses que l'œil embrasse dans son ensemble ; l'autre, parce qu'elle parle à l'imagination, et qu'ainsi elle peut, sans choquer le sens du beau, exprimer le terrible dans ce qu'il a de plus effrayant. La poésie lyrique, surtout, par son caractère spécial d'élévation et d'enthousiasme, est affectée particulièrement au sublime. La poésie épique, de son côté, l'exprime par la grandeur des événements et le merveilleux de l'action ; tandis que la poésie dramatique, par la représentation vivante des personnages, le conflit des grandes passions et son dénoûment tragique est la plus propre à porter la terreur dans notre âme comme à exciter la pitié. « La tragédie, comme le dit Aristote, excite ces deux sentiments en les *épurant*, c'est-à-dire qu'en élevant l'âme elle produit sur nous l'impression du sublime. » Les autres genres de poésie se renferment plus particulièrement dans le domaine du beau et du gracieux.

On peut enfin reconnaître dans les époques de l'art la prédominance de sublime et du beau. L'Orient, avec son panthéisme naturaliste tout pénétré de l'idée de l'infini, dépose l'empreinte de cette idée dans toutes ses créations, plutôt néanmoins extraordinaires et gigantesques que véritablement sublimes. La Grèce est en tout le monde du beau. Toutes les productions du génie grec sont caractérisées par cet heureux mélange de la forme et de l'idée, par l'harmonie, la mesure et l'unité, qui sont les conditions de la beauté. L'art moderne et chrétien s'inspire à son tour de l'idée de l'infini; il la puise non dans la nature, mais dans l'âme humaine : aussi est-il la véritable expression du sublime. On ne peut contester ce caractère à l'architecture gothique, dont les monuments nous frappent par la grandeur et l'élévation. Il est facile de reconnaître que dans les poemes de Dante, de Milton et de Klopstock, ce n'est pas le beau qui domine, mais les qualités qui conviennent au sublime. Shakspeare a poussé à sa dernière limite l'expression du terrible dans la représentation des passions. Mais la vraie expression du sublime, c'est la poésie hébraïque, celle des livres saints. Les exemples du sublime cités par Longin sont principalement tirés de l'*Ecriture*. Les psaumes en particulier et les prophètes sont des modèles du sublime, auxquels rien en ce genre ne peut être comparé. C. B.

STANCE (*substantia* ou *substratum*, de *sub*, sous, et de *stare*, ou *sternî*, être étendu ; ce qui se tient, ce qui est caché sous

que c'était la définition même de la nature dans Aristote : c'est d'a
retranché tout autre principe de mouvement, et d'avoir réduit l
divine à la nature. Et le système de Straton ne s'oppose pas n
ment au système de Platon, où Dieu est représenté comme o
nisant l'univers avec volonté, connaissance et amour; il s'oppose
core à celui d'Aristote, où Dieu, comme fin du mouvement, d
mine ce mouvement même dont la racine seule est dans la nat
mais dont la direction est dans l'acte pur. Si Straton n'avait p
supprimé, ou rendu du moins tout à fait inutile, ce terme essen
de la métaphysique péripatéticienne, il ne serait qu'un disciple e
d'Aristote, et son nom ne marquerait pas une époque dans les tr
formations du péripatétisme. Enfin, le sens de la doctrine de Str
s'éclaircit par ce passage de Plutarque : « Selon Straton, le mo
n'est point un animal, mais le naturel ne vient qu'à la suite du
tuit (τὸ δὲ κατὰ φύσιν ἕπεσθαι τῷ κατὰ τύχην); c'est la spontanéité
donne le commencement, et à la suite se développe chacune des q
lités naturelles. » En d'autres termes, les effets connus ont pour c
un principe inconnu et indéterminé; la nature dépend du hasard.

Straton rapportait donc l'origine de toutes choses au développem
des qualités naturelles des êtres; par exemple, le froid et le cha
la légèreté et la pesanteur. Il examinait ensuite les principales qu
tions traitées dans la *Physique* d'Aristote, le lieu, l'espace, le vi
le temps. Aristote avait défini l'espace et le lieu, l'intervalle entre
limites extrêmes des corps. Straton essaya de préciser davanta
cette définition. Le lieu est, selon lui, l'intervalle qui existe entre
contenant et le contenu; aussi le lieu est-il toujours rempli par
corps, et il en est, pour ainsi dire, inséparable. La théorie du li
conduit naturellement à celle du vide. Straton est encore ici l'interm
diaire entre Aristote et Epicure. On sait qu'Aristote rejette absolume
le vide. Epicure l'admet au contraire entièrement. Straton soutie
une opinion moyenne : il ne reconnaît pas l'existence du vide
dehors de l'univers, mais il l'admet en dedans; encore ne l'admet-
guère qu'en puissance (δυνατόν). Selon lui, le vide a exactement
même mesure que les corps : il est rempli par les corps, et n'est con
en soi que par abstraction. Straton démontrait l'existence du vi
contre Aristote, d'abord par les arguments ordinaires, tirés du mo
vement des corps et de leur élasticité, et par d'autres qui lui étaie
propres, tirés de l'attraction de l'aimant ou du déplacement réciproq
des objets, ou enfin de la diffusion de la chaleur et de la lumière da
les interstices du corps. Straton modifia encore la définition qu'Aristo
donnait du temps. Celui-ci disait que le temps était le nombre du mo
vement, suivant l'antériorité et la postériorité. Straton crut, sa
doute, cette définition à la fois incomplète et redondante, car il l
changea en celle-ci : le temps est la mesure du mouvement et d
repos. La définition d'Aristote mettait l'immobile en dehors du temp
Straton, au contraire, le plaçait dans le temps : nouvelle différence q
vient encore éclaircir et démontrer la dégradation que les idées d'A
stote souffrirent en passant à Straton. Rien n'est plus logi
reste, que cette différence; par la même raison que
presque confondu l'entendement

faculté de penser; il a également celle de vouloir et d'agir. La pensée et la volonté sont chez lui inséparables; car il ne pense qu'à la condition de vouloir, c'est-à-dire de donner son attention, d'affirmer, de nier, de suspendre son jugement; et il ne veut qu'à la condition d'avoir conscience de ce qu'il veut. En même temps donc que je m'aperçois comme le sujet de la pensée, comme un *moi*, je m'aperçois aussi comme une puissance agissante, comme une force ou une cause; et les mêmes caractères qui distinguent le premier, à savoir, l'unité et l'identité, appartiennent nécessairement à la seconde. En d'autres termes, ce que je regarde comme ma substance et le fond invariable de mon être, et que je distingue à ce titre de tous les phénomènes, c'est une cause indivisible et identique, une cause vraiment digne de ce nom, capable d'agir non-seulement sur elle-meme, mais au dehors; une force libre et intelligente. Séparée de la notion de cause, la substance n'est qu'une abstraction sous laquelle on comprend une unité abstraite, une durée abstraite. Séparée de la notion de substance, la cause n'est qu'un phénomène qui peut à peine se distinguer des autres.

L'idée de substance est donc primitivement une idée particulière, contingente, personnelle, puisqu'elle se rapporte à notre personne même : cependant il y entre un élément qui n'est point personnel, que la conscience ne peut pas même donner : c'est la notion de temps. En effet, sans le temps il n'y a pas de durée; sans la durée, point de substance. Or, le temps n'a rien qui se rapporte exclusivement à nous; le temps est nécessaire, infini, la condition universelle de toute durée, de toute existence. La notion de substance, considérée en elle-même, indépendamment de tout rapport, appartient donc par un certain côté à la raison, et dépasse ainsi la notion de cause. Celle-ci ne dépend que de la conscience; celle-là suppose le souvenir, et dans le souvenir fait intervenir la raison par la notion de temps.

Mais le temps ne nous apparaît que comme la condition de notre durée; il ne nous oblige pas à croire qu'il y ait d'autres durées que la nôtre, ou d'autres existences identiques : comment donc passons-nous de l'idée de notre propre substance, de la substance particulière, personnelle que nous sommes, à la pensée qu'il y a des substances distinctes et différentes de nous, les unes supérieures, les autres inférieurieures, d'autres semblables à la nôtre? Ce passage a lieu par le rapport que la raison établit entre la substance et les phénomènes, entre la substance et les qualités. La première fois que nous avons connaissance de nous-mêmes comme d'une substance ou d'une personne, c'est à l'occasion d'un acte de notre propre volonté; car, comme nous disions tout à l'heure, la notion de substance est au fond la même que la notion de cause; c'est par l'exercice de la liberté ou du pouvoir qu'il possède sur lui-même et sur les mouvements de son corps, que l'homme se reconnaît comme un être distinct, qu'il a conscience de son *moi*. Entre cet acte volontaire et le *moi* qui le produit, qui se souvient de l'avoir produit autrefois, et par conséquent d'avoir duré, nous apercevons un rapport nécessaire, qui est autre chose que la relation d'un fait particulier à une substance particulière; car, à l'instant même nous l'étendons hors de nous, à des faits et à des substances d'une autre nature. En effet, nous ne sommes pas seuls et isolés dans ce monde;

en même temps que nous agissons nous-mêmes, nous subissons l'action ou la résistance des autres êtres ; et cette action se manifeste en nous par la sensibilité, comme la nôtre par la volonté. Or, dès que nous avons conscience de celle-ci, nous sommes forcés de la distinguer de la première ; nous faisons cette distinction spontanément, irrésistiblement, en dépit des systèmes de certains philosophes, et par cela seul nous reconnaissons en nous la cause permanente de nos volitions, une substance personnelle, un *moi* intelligent et libre ; nous reconnaissons hors de nous, aidés pas la notion d'espace, la cause permanente de nos sensations, une substance sensible, un *non-moi*. Pour transporter ainsi hors de nous le rapport de phénomène à substance, et l'étendre indistinctement à ce qui appartient à notre activité et à ce qui lui résiste, il faut évidemment qu'il nous apparaisse comme un rapport universel et nécessaire, ou comme la condition de toute existence, soit intellectuelle, soit sensible. Il ne vient pas de la conscience, puisqu'il s'applique également aux sens ; ni des sens, puisqu'il s'applique d'abord à la conscience : il vient de la raison, supérieure à tous deux, et sans laquelle il n'y aurait aucune communication entre la conscience et le monde extérieur. Enfin, il se présente à notre esprit de telle sorte, que, ne pouvant l'appliquer, dès la première fois, qu'à deux ordres de phénomènes et de substances tout différents, nous sommes obligés de le concevoir sur-le-champ dans son universalité.

Par la connaissance que nous avons de nous-mêmes et du monde extérieur, nous avons celle de nos semblables : car les mêmes mouvements nous font supposer les mêmes facultés, les mêmes effets, les mêmes causes, les mêmes phénomènes, les mêmes substances. Il y a d'ailleurs, indépendamment de cette équation métaphysique, entre nous et nos semblables, une communication immédiate, vivante, intuitive, au moyen du geste, de la voix et de l'expression du visage.

Mais si les âmes humaines comparées à leurs actes, si les corps, considérés comme cause permanente de nos sensations, sont de véritables substances, ils ne sont pourtant, sous un autre point de vue, que des phénomènes, puisqu'ils ont commencé, puisqu'ils se limitent et se modifient l'un l'autre, puisque rien n'empêche de les supprimer par la pensée : nous sommes donc obligés de concevoir au-dessus d'eux une substance universelle, nécessaire, absolue, identique à la cause universelle.

Cette théorie, puisée dans l'observation, dissipe tous les doutes et tous les nuages que l'esprit de système a élevés sur la substance. Elle établit, contre le sensualisme de Locke et de Condillac, que la substance n'est pas un mot, un simple signe par lequel nous désignons l'assemblage de plusieurs sensations ou qualités sensibles, mais un fait réel, le seul par lequel nous puissions comprendre les autres, et dont nous avons une connaissance aussi claire et aussi immédiate que de la sensation elle-même. Elle établit, contre l'idéalisme sceptique de Kant, que la substance n'est pas une simple catégorie, une simple forme ou loi de la pensée, mais un objet réel, un pouvoir, une force, que nous saisissons, sans intermédiaire, par la perception conscience, dans l'acte même qui en est la manifestation. D coup elle renverse le scepticisme partiel de Berkeley, en m

la perception des corps n'est pas une idée innée, une image flottant devant notre esprit, mais l'application d'un principe nécessaire, du principe de causalité et d'identité à un fait dont nous avons parfaitement conscience et dont il nous est aussi impossible de douter que de nous-mêmes : nous voulons dire le fait de la sensation. Elle détruit le panthéisme, de quelque origine et de quelque nature qu'il puisse être, en réunissant la substance à la cause, et en donnant pour origine, conséquemment pour type à l'une et à l'autre, la conscience que nous avons de notre personnalité. Comment Dieu serait-il confondu avec le monde, puisque Dieu, en sa qualité de substance infinie, ne peut être que la cause infinie, c'est-à-dire la cause absolument libre qui se suffit à elle-même, qui a conscience d'elle-même, et dans tous ses actes, ne prend conseil que de sa bonté et de sa sagesse, en un mot le Créateur? Comment l'homme serait-il un simple mode de la vie divine, un mode de la pensée correspondant à un certain mode de l'étendue, lui qui ne peut s'apercevoir que comme une personne, comme une cause identique, intelligente et responsable? Laissez pénétrer en philosophie l'idée de la liberté, et il n'y a plus de place pour le panthéisme. A plus forte raison, n'y en a-t-il point pour le matérialisme : car la matière, comme nous venons de le démontrer, c'est précisément ce qui est hors de nous, ce qui n'est pas nous, c'est l'obstacle et la limite que rencontre notre activité personnelle.

Consultez les mots Être, Essence, Métaphysique et surtout Cause.

SUICIDE (de *cædes*, meurtre, et *sui*, de soi : le meurtre de soi-même; αὐτοκτονία, en grec). C'est l'action d'un homme qui se donne volontairement la mort pour se soustraire aux contrariétés et aux misères de la vie. En dehors de ces conditions, il n'y a pas de suicide; car on n'appelle pas de ce nom le fait de celui qui se tue par imprudence, dans un accès de délire, ou qui affronte la mort pour accomplir un devoir. Le caractère moral de cette action restant le même, soit qu'on emploie pour l'accomplir des moyens violents ou détournés, nous ne voyons aucune utilité dans la distinction qu'on établit ordinairement entre le suicide direct et le suicide indirect.

Le suicide est coupable pour la même raison et au même degré que l'homicide : car, pourquoi est-ce un crime d'ôter la vie à son semblable, quand il y a profit à le faire, non-seulement pour soi, mais pour d'autres? Pourquoi, lorsque nous n'y voyons aucun danger, ou que nous sommes résolus à le braver, et que, de plus, la pitié a abandonné notre cœur, ne disposerions-nous pas, pour nos intérêts, de la vie des hommes, comme nous disposons de celle des animaux, comme nous disposons des choses inanimées? Parce que la vie humaine a un but moral, c'est-à-dire un but vers lequel il nous est absolument commandé de diriger toutes nos facultés, et auquel, par conséquent, doivent être subordonnés nos intérêts et nos passions; en d'autres termes, parce que tout homme a des devoirs à remplir envers lui-même, et que tant [illegible] reste dans la limite de ces devoirs, qui se résument dans le perfectionnement de son être, sa vie est inviolable et sacrée comme eux.

[illegible] cette idée suprême du but moral de la vie, des devoirs qui [illegible] envers nous-mêmes, indépendamment de toute

condition extérieure, vous supprimez par là même toute idée de droit et, par conséquent, de devoir envers nos semblables. Mais s'il en est ainsi, ma propre vie m'est aussi sacrée que celle des autres, et je ne me rends pas plus coupable en attentant à celle-ci qu'à celle-là. Nous sommes donc de l'avis des théologiens qui soutiennent que la défense du suicide est comprise dans ce précepte général : « Tu ne tueras point. »

Comment donc se fait-il que la criminalité du suicide a été si souvent mise en question, tandis que celle du meurtre n'a jamais excité le doute ? C'est qu'il est dans notre nature d'être beaucoup plus effrayés des attentats que les autres peuvent exécuter sur nous, que de ceux que nous pouvons commettre sur nous-mêmes. Dans le premier cas, c'est nous qui sommes engagés, et notre conscience, secourue par notre égoïsme alarmé, n'éprouve aucune hésitation. Dans l'autre cas, au contraire, comme nous comptons beaucoup, pour nous protéger contre nos propres mains, sur l'instinct naturel qui nous attache à la vie, il n'y a de véritablement engagé que la morale, et son principe le plus élevé, le plus abstrait, le plus désintéressé ; alors, nous voyons moins clair, et nous sommes aussi moins soucieux d'y voir. Aussi, ceux-mêmes qui ont combattu le suicide, l'ont-ils fait avec de si faibles et souvent de si mauvaises raisons, que ceux qui en prenaient la défense ont pu facilement s'attribuer la victoire. Pour qu'on en puisse juger, nous rapporterons brièvement les principaux arguments des uns et des autres. Nous commençons par les adversaires du suicide.

1°. L'homme, disent-ils, ne s'est pas donné la vie ; il n'a donc pas le droit de se la ravir. Dieu seul est l'arbitre suprême de la vie et de la mort ;

2°. La vie est comme un dépôt ou comme un poste qui nous a été confié par la Providence ; il y aurait infidélité ou désertion à l'abandonner ;

3°. L'homme se doit à Dieu ; il doit vivre pour manifester les perfections infinies de son créateur.

4°. L'homme se doit à ses semblables, à l'humanité en général, à sa patrie, à sa famille ; et quand même il serait hors d'état de leur être utile aujourd'hui, ce n'est pas une raison de croire que cette impuissance durera toujours.

5°. L'homme se doit à son propre bonheur : or, si malheureux qu'il soit dans un certain moment, qui peut lui assurer que son sort ne changera pas ?

6°. Le suicide est une lâcheté ; car il y a bien plus de courage à supporter la vie qu'à l'abandonner lorsqu'elle est malheureuse.

7°. Le suicide est une révolte contre les lois de la nature qui nous attachent à la vie : or, les lois de la nature sont encore les lois de Dieu, puisque c'est lui qui les a établies.

8°. Les maux de la vie présente sont une épreuve nécessaire pour en mériter une autre, qui sera le bonheur sans mélange.

A chacun de ces arguments les apologistes du suicide ont une réponse qui, sans résoudre les questions dans leur sens, appelle au moins un nouvel examen. Voici sous quelle forme on pourra résumer leurs objections.

Il est vrai que Dieu nous a donné la vie ; mais par cela seul qu'il

ns la donnée, elle nous appartient, et nous avons le droit d'en dis-
ser. — Si la vie, au lieu d'être un don, n'est qu'un dépôt, nous
ns le droit de la rendre. Puis, un dépôt doit être accepté par le dé-
taire, et je n'ai pas même été consulté. — La vie, dit-on, est une
ose qu'on ne peut abandonner sans la permission de Dieu, qui nous
a placés. Mais n'en peut-on pas dire autant de la condition, du pays,
la ville où il nous a fait naître? et cependant, qui se fait scrupule
le changer? Puis, le soldat en faction veille sur le salut de l'armée;
ous, au contraire, que le monde peut très-bien se passer de moi.
« Vous voulez que je mamuse à les perfections de Dieu! alors laissez-
i mourir; car ma misère et mes souffrances pourraient accuser sa
esse. Je serai plus digne de lui dans une autre vie, et j'observerai
ux ses lois quand, débarrassé du fardeau du corps, je pourrai don-
l'essor aux plus nobles facultés de mon être. — Quant à mes de-
s envers mes semblables, il est des cas où, loin de condamner le
cide, ils semblent le justifier et le commander. « Quand la faim, les
x, la misère, permettraient à un malheureux estropié de consom-
r dans son lit le pain d'une famille qui peut à peine en gagner pour
, celui qui ne tient à rien, celui que le ciel réduit à vivre seul sur
erre, celui dont la malheureuse existence ne peut produire au-
bien, pourquoi n'aurait-il pas au moins le droit de quitter un sé-
où ses plaintes sont importunes et ses maux sans utilité? » (*Nou-
le Héloïse*, 3e partie, lett. 21. On peut encore assombrir le tableau
ajoutant à la misère et à l'impuissance l'infamie ou le dégoût qui
tache à certaines maladies incurables. — La même objection s'é-
contre l'argument tiré de notre propre bonheur. Il y a des exis-
ces tellement malheureuses, tellement accablées sous le poids de la
e, de la misère, de la douleur, qu'il n'y a rien à attendre de l'ave-
Puis, la vie n'est-elle pas un grand mal, comme dit Rousseau (*ubi
ra*, par cela seul que l'ennui de vivre l'emporte sur l'horreur de
rir? — On dit que c'est une lâcheté de chercher dans la mort la
le ses peines. On peut répondre qu'il y a des peines qui honorent
i qui les éprouve. On peut citer l'exemple des Lucrèce, des Bru-
, des Cassius, des Caton; mais il y a une réponse plus générale :
ns doute il y a du courage à souffrir avec constance les maux qu'on
peut éviter; mais il n'y a qu'un insensé qui souffre volontairement
x dont il peut s'exempter sans mal faire, et c'est souvent un très-
d mal d'endurer un mal sans nécessité. » (Rousseau, *ubi supra.*) —
dire maintenant de cette loi de la nature qui nous inspire l'horreur
a mort? N'y a-t-il pas une autre loi de la nature qui nous inspire
rreur de la souffrance et nous commande de nous en délivrer quand
s le pouvons? — Enfin, si les maux de la vie présente étaient une
dition sans laquelle on ne peut obtenir le bonheur d'une autre vie,
audrait courir au-devant de tout ce qui peut nous faire souffrir, et
arder la prudence, la prévoyance, la félicité ici-bas comme un
me. Mais qui oserait porter jusque-là le mépris de la raison et des
s les plus irrésistibles de notre nature? Cette dernière preuve n'est
e pas mieux fondée que la précédente; et ce qu'on en peut dire de
s juste, en présence de cette controverse, c'est que les arguments
ncés de part et d'autre se neutralisent.

Encore une fois, il n'y a qu'un seul argument contre le suicide : c'
la loi qui m'assigne un but en rapport avec mes facultés, et qui v
qu'il soit poursuivi dans toutes les conditions où je puis être pla
parce qu'elle n'admet point d'ajournement ni d'exception ; c'est la
qui me dit : Cultive de plus en plus ta raison, ta liberté et les sen
ments qui te font aimer ce que la raison te fait comprendre ; c'est
loi qui me dit : Perfectionne-toi, afin d'approcher de plus en plus
divin modèle dont tu portes en toi l'idée ; c'est la loi morale, en
mot, qui rend sainte et inviolable la vie humaine, soit chez les aut
soit chez moi, par la tâche absolue qu'elle lui impose. Tous les
phismes imaginés pour défendre le suicide s'évanouissent devant c
idée. Vous souffrez et vous ne prévoyez pas la fin de vos peines ? I
vous n'êtes pas ici-bas pour être heureux au gré de vos passions ; v
devez, au contraire, vous élever au-dessus d'elles et être plus fort
la douleur. — Vous désespérez d'être utile à vos semblables, et m
votre existence est pour eux un fardeau ? D'abord on conçoit diffi
ment qu'un homme capable de se tuer pour un pareil motif ne tie
absolument à rien dans ce monde et ne soit cher à personne, n'ait
sonne à aimer, à consoler, à conseiller, à édifier par ses exemp
Mais quand cela serait ! la loi du devoir ne consiste pas uniquemen
être utile aux autres ; vous avez votre âme à purifier, à développ
à agrandir ; et les bienfaits qu'on est obligé de recevoir ne s
vent pas moins à ce but que ceux qu'on répand soi-même. — V
êtes Caton ou Brutus, et vous ne voulez pas survivre à la liberté
votre pays. Vous vous appelez Lucrèce, et vous ne pouvez suppo
votre propre honte. Mais quand la carrière du citoyen est fermée
supposant qu'elle le soit jamais, ne reste-t-il pas celle de l'hom
Quand nous avons perdu toute espérance pour la patrie, la consci
n'a-t-elle plus de droits sur nous ? Quant à la honte, elle est mé
ou non. Si elle est méritée, il faut la supporter comme un mal s
taire et améliorer son âme par l'expiation. Si elle n'est pas méritée
faut mettre sa conscience au-dessus de l'opinion, et éviter d'êtr
juste parce qu'on est victime de l'injustice.

Le suicide était déjà condamné dans l'antiquité par les pytha
ciens et les platoniciens. C'est aux premiers qu'appartient la co
raison, reproduite dans *le Phédon*, entre la vie et une faction qu'
peut quitter sans ordre. Virgile, s'inspirant de Platon, a placé
son enfer, livrés au supplice d'éternels regrets, ceux qui se sont d
la mort. Les stoïciens regardaient le suicide comme innocent de l
du sage. Ils croyaient avoir le droit de sortir de la vie comme
chambre pleine de fumée, ou de la déposer comme un vêtemen
commode. Cette opinion s'accorde avec le rôle tout d'abstention
contemplation que le stoïcisme fait à l'homme. Les lois civiles,
certains peuples de la Grèce, étaient plus sévères : car les Thé
flétrissaient la mémoire de celui qui s'était soustrait aux devoirs
vie ; les Athéniens mutilaient son cadavre et le privaient des hon
de la sépulture.

Mais ce n'est pas assez, pour combattre le suicide, de lui oppos
raisonnements, et même des lois ; lois injustes, comme l'observe
caria, parce qu'elles [illegible] les vivants et non les morts : le m

elquefois dans les mœurs, il se propage à certaines époques
me contagion de l'âme, et paraît être, chez certains peuples,
du caractère national. Alors il faut l'attaquer dans les fai-
dans les passions, dans les perturbations de l'âme qui en sont
pe ; car, à moins d'être, comme il arrive souvent, un effet du
e la folie, le suicide multiplié n'est qu'un signe infaillible de
moral : il n'y a pas d'individus ni de peuples, ni d'époques
nt voués au suicide. Mais comment atteindre le suicide dans
ipe, c'est-à-dire dans les passions mêmes qui en sont le prin-
i améliorant la grande œuvre de l'éducation, en travaillant à
er non-seulement les intelligences, mais les caractères, non-
it les idées, mais les convictions, et en corroborant les
es convictions mêmes par des habitudes d'ordre, de ré-
régularité, et par les sentiments naturels qui nous attachent
principalement ceux de la famille. Il faut aussi moins de va-
uniformité dans l'éducation intellectuelle. Si, après les élé-
neraux qui sont la base de toute moralité et de toute culture,
ut à chacun les connaissances les mieux appropriées à ses fa
a la carrière qu'il parcourra probablement, à celle que sa fa-
-même a choisie pour lui, les âmes ne s'ouvriraient point troublées
vent par une ambition sans règle, une agitation sans but, et
ances sans fondement, au bout desquelles se trouvent le suicide
olie. Il faut enfin poursuivre sans relâche, soit par la raison,
les armes du ridicule, cette littérature fiévreuse, délirante,
dée, qui, mêlant la sensualité avec la rêverie, énerve et per-
mœurs, se raille de toute règle, insulte toute affection hon-
ite ambition légitime, et ne laisse subsister que l'égoïsme
absurde et à la poursuite de l'impossible.

il impossible de mentionner ici tous les écrits qui ont été pu-
r et contre le suicide. Nous nous contenterons d'indiquer quel-
ertations historiques où la plupart de ces écrits sont cités :
le, *Istoria critica e filosofica del suicidio*, in-8°, Lucques, 1761.
ann, *Dissertatio de autochiria et philosophice et ex legibus considerata*, in-4°, Leipzig, 1809. — Staudlin, *Histoire des et des doctrines sur le suicide*, in-8°, Gœttingue, 1824. — Sur
n elle-même, on pourra lire les deux lettres de J.-J. Rousseau
Héloïse, 3e partie, lettres 21e et 22e, et le *Werther* de Gœ-
n, l'on consultera avec fruit un ouvrage de notre collabora-
Prisot, couronné par l'Académie de Besançon : *De la Manie et de l'esprit de révolte*, in-8°, Paris, 1840.

ER Jean-Georges, né à Winterthur, en 1720, élevé au col-
urich, en même temps que l'illustre naturaliste Jean Gessner,
un village d'Argovie, où il publia, en 1753, son premier ou-
onsidérations morales sur les œuvres de la nature ; puis pré-
lans une famille de Magdebourg, où il connut Euler et Mau-
at appelé par Frédéric II à Berlin, et y fut reçu membre de
a dès 1750. Au sein de cette compagnie, Sulzer exerça au-
ence que Diderot en avait à Paris sur les artistes et les
. C'est à Diderot, en effet, qu'on se plaisait à le compa-

rer, bien qu'il surpassât le philosophe de Langres par la vigueur du caractère. Il devint successivement directeur de la classe de philosophie et inspecteur des lycées de Berlin. Atteint d'une phthisie, qu'aggravait donnée à sa constitution robuste un refroidissement subit au milieu d'un voyage de Suisse, cet homme de cœur et d'action mourut le 25 février 1779. Sa mort fut un deuil universel, non-seulement pour ses compatriotes, mais en Allemagne, où il était devenu un des bons prosateurs et un des critiques littéraires les plus accrédités.

Comme critique littéraire, Sulzer n'est plus connu que par sa *Théorie générale des beaux-arts*, ouvrage concis, fruit de vingt années d'observations et de méditations, qui depuis s'étendit jusqu'à huit volumes in-8°, et dont les meilleurs articles servirent utilement à Marmontel et Millin. Dans cette *Théorie*, Sulzer traite les beaux-arts en philosophe plus qu'en artiste, et ne s'arrête à leur partie technique qu'autant qu'il en a besoin pour faire comprendre leur esprit. C'est leur côté intérieur et spirituel qu'il se propose de mieux éclairer. Si les arts mécaniques, les sciences et les lois naissent de la raison, dit-il, les beaux-arts ont pour origine le sentiment moral, cette source commune du bon et du beau. Le sentiment moral existe dans tous les êtres intelligents, mais il a besoin d'être fécondé et nourri : de là le but où les arts doivent tendre, et les principes qui leur doivent servir de fondement. L'objet de sa *Théorie* consiste donc : 1° à fixer ce but, qui réside dans la perfection de l'homme, et qui se confond avec son bonheur suprême; 2° à déterminer ces principes, et à diriger les artistes dans l'application qu'il convient d'en faire, relativement à la grande fin proposée aux arts. L'objet de l'art, selon Sulzer, c'est *l'embellissement des choses ou l'idéalisation de la nature;* le but de l'art, c'est *le perfectionnement moral.* Cette définition élevée, mais incomplète, devait provoquer les réclamations diverses de Lessing, admirateur de Shakspeare, de Winckelman, élève des anciens, de Gœthe le naturaliste, de l'orientaliste Herder, et même du froid et sévère Kant. Néanmoins, Sulzer eut le mérite de faire entrer dans le courant de l'esprit public une multitude d'aperçus justes et ingénieux, puisés dans une saine psychologie.

C'est la psychologie, en effet, qui constitue, à ses yeux, le fondement de la philosophie, et comme cette science se divisait, d'après lui, en deux parties, déterminées par les deux facultés qu'il accordait à l'âme, on pourrait diviser ses nombreux travaux en deux ordres : ceux qui concernent la faculté de connaître, d'apercevoir le vrai; ceux qui portent sur la faculté de sentir, ou sur le bien et le beau. Il est curieux, en effet, que Sulzer, cet esprit si jaloux d'action et de pouvoir, ait sacrifié dans son système la faculté de vouloir à la faculté de sentir.

La plupart de ses études psychologiques sont consignées dans le *Mémoires de l'Académie de Berlin*, et ont été reproduites en langue allemande dans ses *Mélanges* (2 vol. in-8°, 1773). Les mérites littéraires qui les distinguent, la simplicité, la clarté, l'élégance, se retrouvent aussi dans sa courte *I* *e des sciences* et dans ses *Exercices pour éveiller la réflex* ne s'y retrouve pas moins, ce sont les p énéral. Cet esprit est celui du spirituali ation entre la

le Locke et ceux de Leibnitz. C'est l'*histoire naturelle de* Sulzer voulait faire avancer, et c'est l'observation intérieure lérait comme l'unique moyen de ce progrès. En face du ma contemporain, ses efforts étaient aussi louables que solides l est un de ces esprits sensés, et un peu timides encore, qui le sorte de transition entre l'école écossaise et la nouvelle : allemande.

pour avoir de plus amples détails, l'*Histoire philosophique mie de Prusse*, par M. Christian Bartholmess, t. II, p. 77

C. Bs.

GISME, du grec συλλογισμός, réunion de jugements, assemchaînement de propositions.

syllogisme se trouve déjà dans Platon; mais il n'y signifonnement, jugement; il n'y a pas le sens spécial que lui a ltote, et qu'il a depuis lors conservé pour ne plus le perdre

définition qu'Aristote a faite du syllogisme au début des *nalytiques*, liv. I, c. 1, § 8 : « Le syllogisme est une énonms laquelle certaines propositions étant posées, on en essairement quelque autre proposition différente de celles-là, ul que celles-là sont posées. » Cette définition fondamentale la meilleure qu'on puisse trouver du syllogisme; et nous us pas de la remplacer par une autre, d'abord par respect re de la logique, mais surtout par respect pour la vérité. uffit pour comprendre la théorie du syllogisme dans toute e, et pour y porter la lumière jusque dans les moindres

umer ici les questions principales que ce grand mot sou- suivrons la même méthode que nous avons suivie à l'article ique. Nous expliquerons d'abord la nature propre du sylloensuite nous en tracerons l'histoire. Le syllogisme ne tient ient une place considérable dans la science; il a de plus été udes et de controverses infinies. Tantôt on l'a entouré de et de louanges, tantôt on l'a couvert d'outrages; et, t ce qui est puissant dans le monde, il a excité les passions verses et les plus violentes. On lui a tour à tour accordé et sceptre de l'intelligence; on l'a tour à tour adoré comme le monarque bienfaisant, ou combattu comme un despote; les fortunes différentes par lesquelles il a passé n'est pas un s les moins curieux de l'histoire de la philosophie.

re du syllogisme est bien simple : il se compose essentielleois propositions qui ont entre elles certaines relations prés relations doivent être de telle nature que la troisième proit la conséquence et la conclusion nécessaire des deux autres. la nécessité de cette conclusion apparaisse dans toute son t dans toute sa force, il faut que la seconde proposition soit ent contenue dans la première, et que la troisième soit conême dans la seconde. Cette seule condition étant remplie, ui unissent les propositions sont tellement puissants que

l'intelligence passe de l'une à l'autre par une sorte d'assentiment fa et que la vérité aperçue dans la première proposition est égalen éclatante et irrésistible dans la seconde et dans la troisième. En ef il est d'évidence matérielle que, trois choses étant données, si la t sième est contenue dans la seconde et que la seconde soit elle-m contenue dans la première, la troisième est nécessairement aussi tenue dans la première.

Voilà tout le mécanisme et le mystère du raisonnement humain le génie d'Euler l'a représenté d'une manière frappante et sensible assimilant les trois propositions du syllogisme à trois cercles con triques dont le premier contient le second, qui contient à son tou troisième.

Dans la réalité matérielle, il suffit qu'une chose soit contenue une autre pour que les sens, qui aperçoivent les deux choses sim nément, aperçoivent sur-le-champ et avec une immédiate évidenc rapports qui les unissent. Mais pour les idées, pour les jugeme pour les choses de l'esprit, deux termes ne suffiraient pas. L'e pourrait bien voir que l'un des termes est contenu dans l'autre; il n'y aurait point là de conclusion logique, il n'y aurait point de cessité. Pour qu'il y ait nécessité, il faut tout au moins trois objet la conclusion nécessaire s'établit du premier au troisième par l'in médiaire du second, sans lequel elle ne saurait être obtenue.

Ainsi, dans le syllogisme, c'est-à-dire dans un raisonnement chaîné, dans une série de jugements liés les uns aux autres par relations nécessaires, il y a toujours trois propositions. Or, la pro tion à son tour se compose essentiellement de deux termes, un suj un attribut. Pour que la seconde proposition soit unie à la premi il faut qu'elle emprunte à celle-ci l'un de ses termes, et se l'appro A ce terme emprunté de la première proposition, la seconde en aj un nouveau qui lui appartient à elle-même ; et ce nouveau terme p dans la troisième proposition ou conclusion, où il est uni au terme tant de la première. De cette façon, la trame ne se rompt pas, et tissu est indissoluble. La seconde proposition est enchaînée à la mière par l'emprunt qu'elle lui fait; et la troisième est enchaînée précédentes par les emprunts qu'elle leur fait à toutes deux.

Telle est la forme la plus générale et la plus claire du syllogisme plus grand terme ou attribut de la première proposition se nomm majeur, parce qu'il contient les deux autres ; le dernier term nomme le mineur, parce qu'il est le plus petit des trois. Considérés deux ensemble, on les appelle les extrêmes. Le terme intermédi qui est contenu dans le majeur et qui contient le mineur, est le mo Les propositions tirent leur nom des deux termes extrêmes : celle renferme le plus grand terme dans toute sa compréhension se no la majeure; celle qui renferme le plus petit terme se nomme la mine considérées toutes deux sous un point de vue commun, on les ap les prémisses, parce qu'elles précèdent la conclusion qui en sort quement et fatalement.

Mais ici se présentent plusieurs complications :

D'abord les propositions peuvent être ou affirmatives ou négati ensuite, elles peuvent être ou universelles ou particulières. De là

ment syllogistique des différences très-variées et très-impor-
lon que les deux propositions qu'on assemble seront affirma-
egatives, selon qu'elles seront universelles ou particulières,
ion en sera conséquemment affectée. En décrivant d'une ma-
te générale la forme du syllogisme, nous avons supposé
deux prémisses étaient affirmatives, nous avons suppos-
taient universelles; mais elles peuvent être négatives, elles
tre particulières : elles peuvent être toutes deux de forme
elles peuvent être de forme différente. L'une peut être néga-
ls que l'autre est affirmative; l'une peut être particulière,
e l'autre est universelle. Quels sont dans ces divers cas les
ents que subit la conclusion? Et que devient la nécessité logi-
a produit? C'est là évidemment une partie considérable de la
i syllogisme, ou plutôt ce sont là des parties indispensables
heorie.

l les accouplements divers des propositions, la conclusion logi-
essaire subsiste, ou bien elle est détruite. Selon la qualité et la
les propositions qu'on assemble, le syllogisme conclut ou ne
as; en d'autres termes, le syllogisme a lieu ou il n'a pas

éorie complète du syllogisme doit donc examiner toutes ces
sons possibles. C'est là précisément ce qu'a fait le fondateur
que, Aristote; et il a fixé d'une manière exacte et incontes-
nombre des combinaisons concluantes, c'est-à-dire de celles
ine logique n'est pas rompue et donne une conclusion néces-
s combinaisons sont quatorze en tout, et il a fallu éliminer de
trente-quatre autres combinaisons qui ne donnent pas de
e et qui ne concluent pas. Aristote a consacré à cette étude
ers chapitres de l'ouvrage qu'on appelle *les Premiers Analy-*
je ne crois pas que, dans l'histoire de l'esprit humain, il y ait
exemple d'une analyse aussi profonde et aussi parfaite. Les
e l'ont ni ébranlée ni corrigée. Elle a passé des mains d'Ari-
s tous les ouvrages de logique qui, pendant deux mille ans, se
cédé; et elle passera dans tous ceux qu'enfantera la science
, parce que, comme l'a dit Aristote lui-même, une vérité
ée est une vérité éternelle.

ombinaisons diverses des propositions entre elles sont soumi-
taines règles qu'on a généralisées, et qui sortent toutes de la
même du syllogisme. Ainsi, l'une de ces règles, c'est qu'au-
ne ne peut être plus étendu dans la conclusion qu'il ne l'est
prémisses; ce qui se conçoit sans peine, puisque la conclusion
implicitement contenue dans les prémisses, et qu'évidem-
objet plus grand ne peut être compris dans un objet plus petit.
e règle qui repose encore sur le même fondement, c'est que
moyen doit être pris au moins une fois universellement dans
isses; car il n'y a qu'un terme universel dont on connaisse
ent la compréhension et les limites, et dont on puisse affirmer
tre terme, qui en est la conclusion, y est ou n'y est pas contenu.
tes d'un terme particulier sont indéterminées et variables,
n peut en prendre plus ou moins; et dès lors il est impossible

que l'esprit aperçoive si un autre terme y est ou n'y est pas né rement contenu.

Voilà pour une première espèce de complications dans le sylle celles qui résultent de la qualité et de la quantité diverses des p tions accouplées entre elles pour le constituer.

Mais il y a une autre complication qu'il est tout aussi facile connaître. Dans les quatorze combinaisons concluantes ou syl ques, le moyen terme n'occupe pas toujours la même place. L sité des propositions fait qu'il peut indifféremment, et sans que cessité logique de la conclusion soit détruite, se trouver entre l extrêmes, ou après les deux extrêmes, ou avant les deux ex Dans le premier cas, c'est-à-dire si le moyen terme est sujet majeure et attribut dans la mineure, il tient vraiment une plac médiaire, et il est moyen dans toute la force de l'expression. I lieu d'être ainsi entre les deux extrêmes, il peut être attribut deux, dans l'une et dans l'autre prémisse : la conclusion alo pas aussi évidente que dans la première hypothèse; mais elle core assez claire pour que l'esprit n'hésite pas à l'adopter néc ment. Enfin le moyen terme peut être sujet des deux extrên les prémisses; et la conclusion, bien que toujours nécessa moins nette encore que dans le second cas.

Cette diversité de positions du moyen terme constitue ce qu pelle les figures du syllogisme; et, comme on le voit, il n'y trois. Il est vrai que le moyen terme peut encore avoir une qu position : au lieu d'être sujet du majeur et attribut du mineur être attribut du majeur et sujet du mineur; mais cette combina si peu naturelle, elle est si embarrassée, qu'Aristote n'a pas cr la mettre au même rang que les autres. Il l'a décrite cependa il n'en a pas composé une figure. Il n'a fait qu'indiquer les cor indirectes et bâtardes que produisait cette position du moye Plus tard, on a cru faire une grande découverte en signalant binaisons que le génie d'Aristote avait estimées à leur véritabl quand il les avait laissées dans l'ombre; et l'on a attribué l'honneur de cette invention. Mais cette prétendue quatrièr doit être reléguée au rang où l'a mise le fondateur de la logiq nombre des figures doit rester fixé à trois.

Les quatorze combinaisons concluantes se partagent iné entre les trois figures. La première figure en a quatre; la quatre également, et la troisième en a six. C'est ce qu'on a modes du syllogisme; et, comme ces modes divers ne peuvent que de la diversité des propositions, c'est la nature de la c qui détermine le mode dans les trois figures. Ainsi la premiè a les quatre modes possibles de la proposition, c'est-à-dire une conclusion universelle affirmative, une conclusion univer gative, une conclusion particulière affirmative, et une conclusi culière négative. La seconde figure est déjà beaucoup moins que la première : elle n'a que des conclusions universelles né des conclusions particulières négatives. Enfin, la troisième, en incomplète, n'a que de[illegible] p ffirmatives tives.

Quant aux modes de la prétendue quatrième figure, ils sont au nombre de cinq, et ils sont tous particuliers négatifs.

On peut reconnaître que tout ceci est assez compliqué, et que ce n'est pas sans quelque peine que l'esprit s'oriente au milieu de tous ces modes et de toutes ces figures du syllogisme. La mémoire a fort à faire de retenir toutes ces distinctions qui sont réelles sans doute, mais qui sont assez subtiles. On a donc pensé de bonne heure à trouver quelques procédés expéditifs et faciles pour soulager l'attention de l'esprit et fixer plus aisément les idées. Aristote, inventeur de cette haute et profonde théorie, n'avait pas cru qu'il fût besoin d'une mnémonique particulière; et le seul appui qu'il offre à l'intelligence engagée dans cette pénible étude, c'est le changement des signes qu'il emploie pour désigner les diverses figures. Représentant les propositions par les lettres, il emprunte au début de l'alphabet les trois lettres de la première figure; au milieu, les trois lettres de la seconde; et, à la fin, les lettres de la troisième. Ainsi A B C représentent, pour lui, la première figure, celle où le moyen terme est sujet du majeur et attribut du mineur; M N O représentent la seconde figure; P R S représentent la troisième.

C'est donc par une espèce d'algèbre qu'Aristote procède, et ces formules littérales sont déjà d'une assez grande commodité; mais dans les écoles, quand les études logiques devinrent aussi générales qu'assidues, on dut aller plus loin, et au lieu de désigner simplement par une lettre la proposition, quelle qu'en fût la nature, on désigna plus spécialement la qualité et la quantité de la proposition. A représenta la proposition universelle affirmative; E, la proposition universelle négative; I, la proposition particulière affirmative; et O, la proposition particulière négative. D'un autre côté, comme les propositions dans le syllogisme sont au nombre de trois, il suffisait, pour constituer une mnémonique de la logique, de trouver des mots de trois syllabes dont l'orthographe reproduisît exactement la disposition des propositions elles-mêmes et leur rapport dans le syllogisme. Ainsi, un mot où les trois voyelles des trois syllabes étaient des A, pouvait représenter un syllogisme où les trois propositions étaient universelles affirmatives; un mot de trois syllabes où la première voyelle était un E, la seconde un A, et la troisième un E, représentait un syllogisme où la majeure était universelle négative; la mineure, universelle affirmative; et la conclusion, universelle négative, etc.

L'invention de ces mots symboliques, qui sont fort commodes pour l'enseignement et l'étude des règles du syllogisme, remonte peut-être aux écoles grecques elles-mêmes; mais c'est surtout la scolastique qui en fit usage. Tout ingénieuse qu'était cette invention, elle n'a pas laissé que de tomber dans le ridicule. Aujourd'hui même c'est à peine si l'on ose parler dans les livres de logique d'un syllogisme en *barbara* et en *celarent*; et cependant le secours de ces symboles est à peu près indispensable, bien qu'Aristote ne s'en soit pas servi. Chacun des quatorze modes concluants a son mot particulier; et il suffit d'énoncer ce mot pour qu'on sache aussitôt dans quelle figure et dans quel mode est formé le syllogisme.

Ces diverses complications que je viens d'exposer sont assez grandes;

mais le génie d'Aristote, qui les a toutes analysées, a trouvé moyen d'y porter quelque simplification. Il a remarqué que la sition, composée d'un sujet et d'un attribut, avait cette propri certaines conditions le sujet pouvait devenir l'attribut, et que but pouvait devenir le sujet. C'est ce qu'on nomme la con Ainsi dans cette proposition : « Tous les hommes sont morte deux termes peuvent être convertis de telle manière, qu'il est dire que quelques êtres mortels sont hommes. Dans cette au position : « Quelques hommes sont vicieux, » les deux termes être convertis de telle manière qu'il est également vrai de d quelques êtres vicieux sont hommes. Par conséquent, on pe ces deux règles, que la proposition universelle affirmative se c en particulière affirmative, et que la particulière affirmative se tit sous sa propre forme. Une analyse toute pareille nous conc reconnaître encore que la proposition universelle négative se c simplement sous sa propre forme, et que la proposition particul gative n'est pas susceptible de conversion.

De la conversion des propositions Aristote a tiré cette consé que les modes d'une figure du syllogisme pouvaient se rédu modes d'une autre figure; et de réduction en réduction il e à ne laisser subsister que les deux modes universels de la p figure, le mode universel affirmatif et le mode universel négatif. les deux seuls auxquels on peut ramener tous les autres, soit ment par la conversion des propositions, soit indirectement par l position des prémisses, la majeure devenant la mineure ou la devenant la majeure; soit enfin par la réduction à l'absurde, qu hypothétiquement que, si l'on n'admet pas la proposition en sion, on est nécessairement conduit à une absurdité insoutenal

Ces rapports des modes entre eux pouvant être ramenés aux autres, ont été indiqués dans les mots symboliques par d tités de lettres ou par des lettres spéciales. Ainsi le mode *cesa* seconde figure est ramené au mode *celarent* de la première, l'indique la lettre C, identique au début de l'un et de l'autre mot : la lettre *s* de la seconde syllabe de *cesare* indique que la majeur convertir simplement en universelle négative pour passer de la figure à la première. On pourrait faire des observations tout à f logues sur le mode *camestres* de la seconde figure ; et pour le aussi à *celarent*, comme l'indique la première lettre C, il faud bord transposer les prémisses, comme l'indique la lettre M, et convertir la mineure et la conclusion.

Jusqu'ici nous n'avons considéré le syllogisme que sous sa plus simple, c'est-à-dire en tant qu'il est composé de propositio sujet et l'attribut sont absolus et sans modification ; mais à propositions absolues, il y a les propositions modales, c'es celles où l'attribut est modifié d'une certaine manière. Ces m tions de l'attribut peuve nombre vent être aussi nombre [redacted] considère les choses. L il peut être vrai ou fau de l'attribut apportero

i l'une des propositions est modale et que l'autre soit absolue, a la conc'usion qui sortira nécessairement de toutes deux ? Voilà ies nouvelles de questions et, par conséquent, des développe- nouveaux de la théorie syllogistique. Aristote n'a pas négligé, s, cette partie de la science, et il y a consacré une portion con- le des *Premiers Analytiques*. Bien des logiciens l'en ont blâmé, eorie des modales leur a paru tout à la fois un embarras inex- et une superfétation inutile. Ces logiciens se sont trompés, et tique n'est pas juste. Aristote a vu plus profondément qu'eux lèmes que soulevait l'étude du syllogisme, et il aurait tronqué ode en ne donnant pas aux modales l'attention qu'il leur a . Puisqu'il y a deux espèces de propositions, et qu'elles peuvent l'autre entrer dans le syllogisme en l'affectant de façons très- les, il faut les analyser toutes deux : en omettre une, c'est s'ar- moitié route; et quelles que soient les difficultés du chemin, il arcourir tout entier. D'ailleurs, il est possible qu'Aristote, d'or- si concis, ne l'ait point été dans cette partie de son œuvre au- il pouvait l'être.

lé des syllogismes absolus et modaux il y a encore les sylloù la majeure est hypothétique, et dont la conclusion n'est ire que dans la mesure même où l'hypothèse est vraie. De là , des complications nouvelles qu'Aristote n'a pas étudiées, il ait promis à plusieurs reprises de s'en occuper. Elles mé- it, comme toutes les autres, l'attention la plus sérieuse du ; mais, depuis Aristote, aucun philosophe illustre, si ce n'est n'a cherché à les approfondir; et c'est dans la science une sorte *eratum* qui n'est pas encore comblé. La démonstration par ré- à l'absurde n'est qu'un cas particulier du syllogisme hypothéais la condition, l'hypothèse, au lieu d'être mise dans le sylloi-même, est faite en dehors du syllogisme ; et la conclusion est e vraie en vertu de la convention préalable qu'ont admise les erlocuteurs.

faut pas pousser plus loin tous ces détails ; ceux qui précèdent pour qu'on voie d'une manière assez nette quelles sont les rincipales de l'échafaudage syllogistique.

enant il reste à se demander si cet échafaudage est aussi solide ingénieux. Est-ce le génie d'un grand homme qui l'a imaginé? a nature qui le lui a fourni? Est-ce une pure invention de l'esnain? Est-ce une de ses lois essentielles et toutes-puissantes les il ne peut se soustraire? Selon que l'on répond à ces s dans un sens ou dans l'autre, on affirme ou l'on nie la vérité rtance de la logique.

remier fait incontestable, c'est que l'intelligence, dans son dément spontané et naturel, n'adopte pas les formes de la sylloJe ne sais si l'on pourrait citer un seul raisonnement en ns les œuvres immortelles qui font la gloire de l'esprit humain. r trop évident que, dans les poètes, et même dans les histoogisme n'a jamais trouvé place. J'ajoute qu'il en est enles savants et dans les philosophes. Pour ne citer que antérieurs à Aristote, on peut affirmer, sans la moin-

dre hésitation, qu'Homère, Pindare, Sophocle, Hérodote, Thucyd Hippocrate et même Platon, n'ont jamais emprunté à la forme s gistique ni les inspirations de leurs chants, ni les charmes de leur cits, ni l'exactitude de leurs descriptions, ni même la force de arguments. Bien plus, on ne voit pas qu'Aristote, l'inventeur du s gisme, en ait fait usage, ni qu'après lui le syllogisme ait pénétré ail que dans les livres de logique.

Quelle est donc la place que tient véritablement le syllogisme l'esprit humain? On pense, on parle, on écrit sans faire de syllogi et l'on écrit, l'on parle, l'on pense tout aussi bien. Qu'est-ce don le syllogisme?

Le voici :

L'esprit humain ne raisonne pas toujours : il se contente, le souvent, de voir passer sous ses yeux une suite d'idées qui lui sent ou qui l'instruisent. Il ne cherche pas toujours à enchaîne idées les unes aux autres par des liens étroits et nécessaires. Mais les fois qu'il l'essaye, c'est-à-dire qu'il raisonne, il faut absol qu'il emploie le syllogisme; et sans les fortes chaînes que le syllo impose aux idées qu'il rassemble, il n'y a point de raisonnemen cluant, en d'autres termes, de démonstration. Partout où l'on p démontrer quelque chose, et prouver une vérité quelle qu'elle soi a toujours un syllogisme qui fonde la démonstration et la rend ir gable, si les éléments qui le constituent sont bien choisis et s'ils puient sur la vérité. Seulement, il peut très-bien se faire que ce gisme soit caché, et que la force secrète qu'il renferme guide l'e son propre insu. Il n'est pas à supposer que Démosthène, dans gumentation irrésistible de ses plaidoyers véhéments, se ren compte exact des syllogismes qu'il employait, et qu'il sût préciséi quelle source il puisait sa victoire. Mais, pour être cachés à l'o lui-même, ces arguments n'en étaient ni moins réels, ni moins sants; et, sous l'enveloppe dont le génie de l'éloquence les a cou il est possible de les retrouver et de les suivre, avec autant d'e tude que le scalpel de l'anatomiste suit et retrouve les muscles qu à nu en les disséquant.

Ainsi, point de raisonnement proprement dit, point de démo tion sans syllogisme. De là vient qu'Aristote a toujours uni le gisme et la démonstration. Mais il a traité du syllogisme en pl lieu, parce que toute démonstration est un syllogisme, tandis qu syllogisme n'est pas une démonstration. La différence, c'est que logisme, dans ses règles générales, ne s'occupe que de la for raisonnement, sans rechercher en rien la vérité ou l'erreur; tand la démonstration, loin de s'en tenir à la simple forme, pouss qu'au fond des choses, et ne poursuit que la vérité. L'espèc périeure de syllogisme, c'est le syllogisme démonstrati comme l'appelle Aristote, le [redacted] produit la science.

Si, dans les mathémati [redacted] rente que dans aucune au [redacted] fois dans toute sa sécheres [redacted] par leur nature même, fon

rincipes évidents et incontestables ; ces principes, étant de lence, n'ont pas besoin d'être démontrés : ils ne peuvent , par conséquent, ils servent admirablement à démontrer le l'éclairant de leur propre lumière. Mais les mathématiques forèmes, des propositions dont la vérité doit être prouvée. Il attacher ces propositions secondaires aux principes évidents, es; et ces liens, par lesquels on rattache les théorèmes aux sont précisément les formes mêmes du syllogisme. C'est là ce e souvent les mathématiques ont réclamé pour elles les rè- syllogistique, et qu'elles ont prétendu communiquer à autres sciences la certitude dont elles sont si fières et dont oyaient le monopole. Mais c'est là une erreur énorme des iques. Ce ne sont pas elles qui, en tant que mathématiques, logisme ; ce ne sont pas elles qui, tout en l'employant si uti- n ont connu et décrit les règles ; seulement, par leur essence par la nature des matériaux dont elles disposent, elles font un inuel et tout-puissant de la forme démonstrative dont elles e secret.

erreur plus singulière encore, il y a des philosophes qui se né qu'ils donneraient à leurs systèmes plus de puissance et r en les mettant sous forme mathématique. Spinoza en est le frappant et déplorable, même à la fin du XVII^e^ siècle; eu beau démontrer ses théories *more geometrico*, elles n'en é plus vraies, ni surtout elles n'en ont pas été mieux com-

gisme et la démonstration n'appartiennent donc qu'à la lo- c'est à la logique, qui seule les a découverts et les explique, athématiques doivent recourir pour connaître toute la valeur lés qui les guident et qui les conduisent à la vérité. Les ma- es remontent, en général, des conclusions aux majeures, uiéter de savoir d'où viennent ces majeures, et par quels sont unies aux conclusions qu'elles servent à démontrer.

ne précisément à quoi servent le syllogisme et la démonstra- proposition étant donnée dont la vérité est douteuse, ratta- proposition à des vérités certaines ; et ensuite de ces vérités et indémontrables, déduire, selon toutes les règles de la ue, la conclusion que l'on veut démontrer. Le syllogisme et tration descendent des principes aux conséquences, et c'est n appelle la déduction.

le là qu'à proprement parler, le syllogisme ne fait rien dé- nouveau. La conclusion est donnée comme un fait d'expé- mme un résultat de la sensation, comme une conséquence périeures ; les principes sont connus également : il ne reste re les conséquences aux principes par des nœuds indisso- écessaires. C'est là l'office propre de la démonstration ; et re un immense service à l'esprit humain que d'affermir pour té qui chancelle, et de lui donner une certitude qu'il n'aurait ait appui.

ndant, il reste à savoir comment l'esprit connaît ces ma- trables d'où sortent, dans le syllogisme, la mineure et

la conclusion. Tant que cette question n'est pas résolue, la théorie d syllogisme n'est point achevée, et elle présente une lacune regrettabl Grâce au syllogisme, on comprend très-bien par quel procédé on a quiert la connaissance des propositions médiates, c'est-à-dire de c propositions entre les deux termes desquelles on peut insérer un moye terme, un terme intermédiaire qui montre l'union nécessaire du suj et de l'attribut dans la conclusion. Mais comment obtient-on la cor naissance de ces autres propositions qui sont immédiates, c'est-à-di où il est impossible d'insérer un terme moyen qui lie le sujet et l'attr but dont elles sont composées? C'est encore le syllogisme qui se explique cet autre procédé de l'esprit; mais ce syllogisme diffère u peu de celui que nous venons d'étudier. Au lieu que le moyen terme contienne le mineur, il se trouve, dans ce syllogisme d'une espèce nou velle, que le mineur et le moyen terme sont égaux. Or, cette égalité n peut avoir lieu que d'une seule façon : c'est que le moyen terme repr sente tous les individus qui composent une espèce, tandis que le mi neur représente cette espèce elle-même. L'espèce étant parfaiteme égale à la totalité des individus qui la composent, il s'ensuit que mineur est égal au moyen, parce que la totalité des parties est éga au tout lui-même. Il est alors possible dans la conclusion d'attribu le majeur au moyen, et non plus au mineur comme dans le syllogism ordinaire.

C'est là ce qu'on appelle l'induction; et Aristote, à qui rien n échappé, a décrit le syllogisme de l'induction comme il a déc l'autre; il a parfaitement dit (*Premiers Analytiques*, liv. II, c. 23 § 5) que « l'induction est le syllogisme de la proposition immédia et primitive. » Il a ajouté avec tout autant de profondeur et de véri que « l'induction est le chemin qui mène aux principes (*Derniers Ana lytiques*, liv. II, c. 19, § 7 *in fine*), en ce qu'elle nous fait passe toujours du particulier à l'universel. » (*Topiques*, liv. I, c. 12, § 4. Il se trouve donc que, sans l'induction, le syllogisme ne se compren pas tout entier, puisqu'on ne sait d'où vient la majeure indémontrabl qui lui donne naissance; et réciproquement, sans le syllogisme, l'in duction ne se comprend pas davantage; car on ne sait point précisé ment ce que vaut la conclusion immédiate à laquelle on se fie. Pa conséquent, le syllogisme et l'induction sont étroitement liés, ils s complètent mutuellement; et le même raisonnement peut être mi sous l'une ou l'autre forme, quand les termes s'y prêtent.

Cela suffit pour faire voir combien sont vaines ces théories qui ont pré tendu et qui parfois prétendent encore en logique opposer l'un à l'autr le syllogisme et l'induction, comme si l'esprit humain avait jamais pu s passer de l'une ou de l'autre de ces deux espèces de raisonnements « Toutes nos connaissances, comme l'a dit Aristote (*Premiers Analyti ques*, liv. II, c. 23, § 1er), viennent du syllogisme ou de l'induction. L'esprit humain, constitué comme il l'est, a donc toujours fait e fera toujours usage de ces deux organes; et c'était le mutiler et le mé connaître, que de vouloir le doter de l'un au détriment de l'autre.

La nature du syllogisme étant ainsi connue, passons à son histoire

Avant Aristote, cette grande théorie n'existait pas; c'est à peine quelques matériaux épars avaient été déposés dans ce vaste champ pa

les sophistes et par Platon ; et le fondateur de la logique pouvait, à bon droit, en terminant l'*Organon*, revendiquer la gloire d'avoir crée la science tout entière. Dans les siècles qui suivirent, il ne paraît pas que le syllogisme ait provoqué ni de fortes études ni de vives discussions, malgré les travaux des disciples immédiats du maître, Théophraste et Eudème, et malgré les recherches assez neuves des stoïciens. Rien n'indique, jusqu'au second ou au troisième siècle de notre ère, qu'on se soit, dans le monde grec, beaucoup occupé de ces théories, toutes curieuses qu'elles étaient. Dès lors, cependant, les commentateurs furent nombreux ; et, parmi eux, Alexandre d'Aphrodise, qu'on ne peut guère placer au delà du second siècle, se fit un nom illustre en essayant d'éclaircir les difficultés principales de la syllogistique. Mais, du second au septième siècle, les travaux furent considérables, et l'on peut citer, même au déclin et à la mort de la philosophie grecque, Simplicius et Philopon, dont les ouvrages sont les plus utiles parmi ceux de ce temps qui nous sont parvenus.

Les Latins, jusqu'à Boèce, s'inquiétèrent assez peu de ces recherches difficiles et obscures. Mais, après la ruine de l'empire romain et après les premières ténèbres du moyen âge, c'est-à-dire dans les xi^e^ et xii^e^ siècles, l'étude de la syllogistique devint générale, pour durer, dans toutes les écoles, pendant plus de cinq cents ans. On la cultiva chez les Arabes, qui l'avaient commencée dès le ix^e^ siècle, avec autant d'ardeur que chez les chrétiens ; et les *Commentaires* d'Averrhoès, développés et complets comme ils le sont, attestent une succession et sont le résumé de travaux bien antérieurs aux siens. Dans l'Europe chrétienne, l'assiduité des commentateurs n'est pas moins vive, comme le prouvent les ouvrages d'Abailard ; et, à cette première renaissance de l'esprit moderne qui éclate au xiii^e^ siècle, la logique d'Aristote tient une place immense dans les études et les controverses du temps. Les *Commentaires* d'Albert le Grand sur toutes les parties de l'*Organon* en sont un des monuments les plus considérables et les plus beaux. Ceux de saint Thomas d'Aquin, quoique moins étendus, ont néanmoins une très-grande importance. A dater de cette époque, jusqu'à la fin du xv^e^ siècle, l'empire de la logique péripatéticienne, et en particulier de la syllogistique, est aussi absolu qu'il est universel. Durant toute cette époque, il n'y eut pas une école en Europe où, sur les traces des écoles de France et de Paris, qui les premières avaient donné l'exemple, on n'appliquât à la théorie du syllogisme les plus ardentes et les plus longues élucubrations.

Malgré toutes ces recherches, et, plus tard, malgré l'esprit d'innovation et d'indépendance, on n'ajouta rien, et même on ne changea rien à l'œuvre d'Aristote. Il avait si profondément et si complétement découvert la vérité, qu'il n'y avait ni à détruire ni à modifier ses théories. On se contenta de recevoir ses leçons, et l'esprit moderne se fit humblement le disciple d'un maître qui avait enseigné quinze ou seize siècles auparavant. Il n'y a peut-être pas dans l'histoire des sciences un autre exemple d'une domination aussi puissante et aussi féconde. Il serait difficile de dire tout le profit que l'esprit européen tira de ces études assidues de logique qui l'absorbèrent depuis le temps de saint Bernard jusqu'à celui de Ramus. Les langues, les sciences, le

goût, les méthodes, en reçurent une empreinte ineffaçable; et c'e dans cette communauté et cette durée de travaux logiques qu'il fa chercher les raisons de cette ressemblance fraternelle qui unit tous l peuples civilisés de l'Europe, et de cette exactitude d'observation q a fait faire tant de progrès à la science sous toutes les formes. Pl tard, il a été de bon goût de dénigrer la logique, et, aujourd'hui mêm elle n'est point encore tout à fait réhabilitée; mais ce dédain superb est à la fois une preuve d'ignorance et un acte d'ingratitude. La log que, présidant aux premiers pas de l'intelligence moderne, et l communiquant ses régulières et fortes allures, lui a rendu d'inca culables services; et les nier, aujourd'hui qu'on en a profité, c'e en quelque sorte méconnaître les leçons et les enseignements d'u précepteur austère et habile à qui l'on doit à peu près tout ce qu l'on est.

Il faut avouer cependant que cette culture de la logique n'avait pa été toujours parfaitement intelligente. Sur la fin de la scolastique, c'est-à-dire vers le xv^e^ siècle, cette habitude des formes syllogistiques était devenue si constante et si tyrannique, qu'on s'imaginait que le syllogisme était le seul vêtement que dût prendre la pensée, et on essaya de l'appliquer, sans discernement comme sans succès, à presque toutes les œuvres de l'esprit. C'était une tentative déraisonnable et inutile. Elle échoua, comme tout ce qui est faux; mais le ridicule de ces ouvrages pédantesques et illisibles ne contribua pas peu à ôter à la scolastique les derniers restes d'un crédit qui lui échappait.

Ce fut là ce qui fit en partie la force des novateurs; mais c'est li aussi ce qui causa leur erreur et leur défaite. Sans doute, la form qu'on prétendait imposer à l'expression de toute pensée était absurde, et l'on faisait bien de la repousser. Mais le syllogisme n'en restai pas moins une admirable vérité, et c'est ce que ne virent pas assez les adversaires du péripatétisme. Il fallait débarrasser le domaine de l science de toutes les idées fausses et de tous les principes erronés dont il était encombré; mais il ne fallait pas méconnaître les principes vrais, et on devait les conserver avec soin, bien loin de chercher à le détruire.

Dans les attaques acharnées contre le syllogisme et la logiqu d'Aristote, quelques noms se sont rendus fameux. Au xv^e^ siècle Laurentius Valla, en Italie, avait commencé la guerre, bien qu'avec réserve; elle fut continuée en Allemagne par Rodolphe Agricola qui ne sut pas, d'ailleurs, y montrer autant d'habileté. Dans xvi^e^ siècle, Louis Vivès, professeur à Louvain, la poursuivit avec gravité comme l'avait fait Laurentius Valla. Ramus, au contraire emporté par l'ardeur et la liberté de son esprit, y compromit héroïquement sa carrière, son repos et sa vie. Nizzoli, que le grand Leibnitz a beaucoup trop estimé en l'honorant d'une réimpression d'une préface, se distingua par la violence de ses invectives, que Patrizzi lui-même n'a point surpassées; mais ces agressions contre syllogisme, bien que soutenues par beaucoup d'esprit et quelquefois par une vaste érudition, ne réussirent qu'à demi. Le manteau dont la sco lastique avait défiguré Aristote fut déchiré; mais le véritable n'en resta pas moins [illegible] aup [illegible] écl

la logique péripatéticienne ne fut cultivée avec plus de sagacité
éritable avantage qu'au xvr^e^ siècle et au début du xvii^e^, soit par
holiques dans les écoles des jésuites à Coimbre et à Louvain, soit
protestants dans toutes les universités reformées sur l'avis du
t Mélanchthon. Des chaires spéciales d'*organon* furent créées à
g, à Wittemberg, à Rostock, à Tubingue, à Kœnisberg et dans
e toutes les universités d'Allemagne, de Hollande, de Suisse,
eterre et d'Ecosse.

avec le xvii^e^ siècle et Bacon, le règne de la logique péripaté-
e cessa pour ne plus renaître. Les esprits, emportés vers l'étude
ences naturelles, désertèrent ces études plus profondes et tout
tes qui avaient charme et fortifie le moyen âge. On fit plus que
liger la logique, on se fit gloire de la mépriser, comme si l'on
t se passer d'elle. Bacon, dans son orgueil, avait prétendu dé-
le syllogisme, « instrument trop faible et trop grossier pour
er dans les secrets de la nature; » et, sans s'expliquer bien net-
, il s'imaginait pouvoir substituer à la méthode syllogistique,
vait jamais existé, une autre méthode qu'il appelait la méthode
ive, et dont il n'a tracé les règles que très-incomplétement. La
de Bacon se réduit en réalité à des titres bien différents de ceux
royait avoir. Il n'a pas détruit la logique; il n'a pas ébranlé le
isme; il n'a pas inventé l'induction; mais il a conseillé à l'esprit
ne de s'en fier plus à l'étude de la nature qu'à l'étude des livres,
nsulter les faits au lieu de consulter les auteurs. Il a substitué
rvation des phénomènes à l'autorité des maîtres. C'était sans doute
s-féconds et de très-sages conseils; mais ils n'avaient rien d'in-
ltible avec la théorie du syllogisme, et Bacon lui-même, s'il y
regardé d'un peu plus près, aurait vu sans peine qu'en observant
nre, l'esprit humain ne faisait que continuer ce qu'il avait presque
rs fait avec plus ou moins de bonheur. Il aurait vu que lui-même,
dversaire qu'il était du syllogisme, ne pouvait faire sans lui une
de ses démonstrations.

is quelle que fût l'erreur de Bacon, elle triompha; ou plutôt l'étude
ogique, minée par bien d'autres causes, périt ou à peu près depuis
mière moitié du xvii^e^ siècle. Descartes, quoique beaucoup plus
é que Bacon, et sans insulter comme lui à toute la tradition et à
quité, partageait au fond les mêmes préjugés, et il montra le
dédain. Il crut remplacer par les quatre règles du *Discours de*
éthode toutes les règles de la logique ancienne; et il la répudia
ntière, bien qu'il y « trouvât beaucoup de préceptes très-vrais
s-bons. » (*Discours de la Methode*, p. 140 et 141, éd. Cousin.)
ces règles de Descartes, toutes prudentes, tout utiles qu'elles
nt, ne remplaçaient pas plus le syllogisme que ne le remplaçait
ction baconienne. C'étaient d'excellentes instructions pour la di-
n de l'esprit, mais elles ne touchaient en rien à la science du
moment, à la théorie de la démonstration; et Descartes, ad-
eur des mathématiques comme il l'était, inventeur de génie en
étrie et en algèbre, aurait pu, du moins, faire grâce à la lo-
Il appliquait sans cesse les règles nécessaires en démon-
solides théorèmes. Mais Descartes cédait à l'esprit du

temps, comme Bacon y avait cédé, comme y cédèrent les sages eux-mêmes de Port-Royal, qui, tout en faisant un livre excellent de logique, ne croyaient satisfaire que leur propre curiosité et celle d'un de leurs élèves les plus illustres.

Malgré les efforts de quelques grands esprits, tels que Leibnitz et Euler, de plusieurs mathématiciens habiles et de quelques gens de lettres distingués, le crédit incertain que gardait encore la logique s'évanouit peu à peu devant le XVIII^e^ siècle; et la théorie du syllogisme en particulier fut à peu près complétement oubliée. Elle disparut même des livres de logique; et il faut voir avec quel mépris en parlaient, au début de notre siècle, les héritiers de Condillac. Aujourd'hui, et par suite de la rénovation générale des études philosophiques, cette étrange méprise a cessé; mais l'étude de la logique n'est pas encore florissante, bien qu'on en comprenne l'importance et la grandeur. La traduction de l'*Organon* d'Aristote contribuera sans doute à ranimer parmi nous, non pas le zèle dont fut enflammée jadis la scolastique, mais tout au moins le désir de connaître les grands travaux qui ont exercé tant d'influence sur le passé, et qui tiennent une telle place dans l'histoire de l'esprit humain.

L'école écossaise, qui, dans le XVIII^e^ siècle, avait trop imité Bacon et qui s'était laissée aller, toute sage qu'elle est, à des invectives qui ne sont permises qu'à l'ignorance, semble s'être ravisée plus tard et aujourd'hui, grâce aux travaux de son plus célèbre représentant, M. Hamilton, elle estime Aristote à toute sa valeur; elle a même tenté quelques nouveautés en logique, et la science du syllogisme a été de nouveau approfondie par elle. Mais c'est à l'avenir seul qu'il appartiendra de prononcer sur ces essais, qui sont tout récents et qu'on ne peut encore bien juger. Quant à l'Allemagne, bien qu'elle ait beaucoup pratiqué Aristote, bien qu'elle l'admire avec une sorte de vénération, elle n'a rien produit encore de considérable; mais, du moins, docile aux avertissements de Leibnitz, à ceux de Kant et de Hegel, fidèle à eux-mêmes à toute la tradition protestante, elle n'a jamais prononcé anathème contre la syllogistique; et, sans l'avoir très-heureusement cultivée, elle en a toujours gardé l'intelligence et le respect. L'Allemagne s'est souvenue, comme nous devons nous souvenir aussi, de cette grande parole de Leibnitz : « L'invention du syllogisme est une des plus belles et des plus importantes de l'esprit humain; et l'on peut dire qu'un art d'infaillibilité y est contenu. » (*Nouveaux Essais*, liv. IV, c. 17, § 4.)

Il reste à dire un dernier mot pour finir l'histoire du syllogisme.

On a souvent accusé Aristote de plagiat. Sans parler des *Catégories* qu'on a fait remonter à Archytas, dont elles étaient empruntées servilement, on a répété, sur la foi d'une tradition incertaine, que le philosophe grec avait reçu sa logique toute faite des brahmanes de l'Inde à l'époque de l'expédition d'Alexandre. Cette étrange assertion était soutenue de l'autorité de William Jones. Plus tard, Colebrooke vint y ajouter la sienne en déclarant positivement que le syllogisme était connu des philosophes indiens et qu'il se trouvait avec tous ses éléments essentiels dans un système de logique appelé *Nydya*, qui aurait exercé dans l'Inde la même influence à peu près que l'*Organon* dans

le monde occidental (*Essais*, t. 1er, p. 292). D'après des témoignages aussi positifs et aussi considérables, on était naturellement conduit à se demander si le syllogisme péripatéticien venait de l'Inde, ou si l'Inde l'avait emprunté à la Grèce. *Voir* M. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie moderne*, t. II, p. 133. Le problème, comme on le reconnaissait, était insoluble dans l'état actuel de nos connaissances historiques. Mais la traduction de l'ouvrage sanscrit d'où l'on pouvait croire qu'Aristote avait tiré le sien est venue dissiper tous les doutes. Le *Nyâya* n'a pas le moindre rapport avec l'*Organon*, et le philosophe grec aurait possédé et compris le système de Gotama, qu'il n'y eût pas trouvé le moindre secours pour ses théories. Ce fait une fois établi, il reste aujourd'hui démontré qu'Aristote n'a copié personne, et que la syllogistique lui appartient tout entière comme l'ont cru l'antiquité, le moyen âge et tous les historiens de la philosophie jusqu'à nos jours (*Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. III, p. 227 et suiv.). L'orgueil d'Aristote lui-même est pleinement justifié; et il est vrai, comme il s'en vante, qu'il n'a point eu de devanciers dans une carrière où personne, même dans les temps postérieurs, n'est allé plus loin que lui (*Voir* la fin du *Traité des réfutations des sophistes*).

Pour bien connaître la théorie du syllogisme, il faut l'étudier d'abord et presque exclusivement dans Aristote lui-même. Il faut ensuite, pour éclaircir une exposition trop concise, s'adresser aux commentateurs grecs et arabes, Alexandre d'Aphrodise, Simplicius, Philopon, et Averrhoès en particulier; aux commentateurs du moyen âge, Albert le Grand en tête, saint Thomas d'Aquin et Duns-Scot; plus tard aux *Commentaires* des jésuites de Coimbre et de Louvain et à ceux de Padoue. Il sera bon de consulter aussi la *Logique* de Port-Royal, qui est encore ce que notre langue possède de plus complet sur la théorie du syllogisme.

Ces indications toutes *générales* doivent suffire; car, si l'on voulait entrer dans le détail, les ouvrages spéciaux sont à peu près innombrables; et il serait encore beaucoup trop long de n'énumérer même que les principaux. *Voir* les articles ARISTOTE, LOGIQUE, MÉTHODE, DÉMONSTRATION, GOTAMA, NYAYA. B. S.-H.

SYNCRÉTISME (συγκρητισμός, de σύν et de κρητίζειν, littéralement se réunir à la manière des Crétois, la réunion de toutes les villes rivales de l'île de Crète contre l'ennemi commun). Détourné de sa signification historique et politique, ce terme n'est plus employé que pour désigner le mélange, le rapprochement plus ou moins forcé de deux ou de plusieurs doctrines entièrement différentes. Il ne faut donc pas confondre, comme on le fait assez souvent, le syncrétisme avec l'éclectisme. L'éclectisme (*Voyez* ce mot) est un système qui s'appuie sur l'observation et sur la critique. Remarquant que les opinions humaines sont habituellement mêlées de vrai et de faux, il entreprend la séparation de ces deux choses dans les doctrines les plus célèbres, et pour cela il est obligé de les soumettre à la discussion et d'interroger directement la conscience, criterium commun de toutes les opinions. Les vérités éparses entre les systèmes une fois dégagées de l'erreur, il

faut encore les combiner et les concilier entre elles de manière
mer un tout homogène, un système à la fois plus solide et plus
que les autres, une science conforme à la nature des choses et
systèmes particuliers représentent les différentes phases. Le
tisme, au contraire, c'est le simple mélange, la juxtaposition
la conciliation de plusieurs opinions différentes et même op
Nous en trouvons le premier exemple chez Philon d'Alexandri
nourri également de la philosophie grecque et des doctrines de l'
principalement du système de l'émanation, s'efforça de les ré
plus souvent sans les comprendre et sans se douter des contra
engendrées par ce mélange. Les gnostiques sont dans le même
non que la confusion, chez eux, est plus dans les croyances reli
que dans les idées philosophiques. Au contraire, chez Pota
Numénius les systèmes philosophiques font les principaux frais
monstrueuse alliance. A toutes les époques de transition, de
tion, de luttes ardentes, soit dans l'histoire de la philosophi
dans celle de la religion, soit dans celle des lettres, nous renc
le même fait toujours frappé de la même impuissance. Ainsi,
que de la renaissance des lettres en Europe, des esprits pass
mais plus curieux que profonds, et qui unissaient un reste de fo
amour pour l'antiquité, les Pic de la Mirandole, les Reuchl
Marsile Ficin, les Nicolas de Cusa, les Juste-Lipse, ont essayé
cilier les dogmes du christianisme, les uns avec Platon et la ka
les autres avec Platon et les doctrines d'Alexandrie, d'autres
système pythagoricien, d'autres avec le stoïcisme. Un peu plu
au commencement du XVII^e^ siècle, un théologien allemand, du
Georges Calixte, fit la tentative de réunir dans un même sym
foi, les catholiques et les protestants, et ne réussit qu'à irriter
lui les deux partis. Ce fut même pour lui et pour ses partisans
inventa, si nous ne nous trompons, le nom de *syncrétiste*, car
l'avons pas rencontré une seule fois auparavant; et l'on conçoi
ne soit pas empressé de le revendiquer. Des efforts semblables
faits au XVII^e^ siècle pour concilier la métaphysique de Descart
celle d'Aristote, et sa physique avec celle de la Genèse. Dans u
temps et dans un autre ordre d'idées, on a voulu marier ensen
traditions surannées du moyen âge sur le droit divin et les pri
héréditaires de certaines castes avec les idées modernes de libe
justice, d'égalité devant la loi. Enfin, devant la lutte qui éclata
quelques années, dans le domaine des lettres, entre les *classi*
les *romantiques*, quelques écrivains ont voulu réunir dans leu
vres les deux écoles, en les corrigeant l'une par l'autre. Mai
efforts, quoique secondés par le talent, n'ont abouti qu'à des p
tions équivoques, incapables de satisfaire aucun parti. C'est que
crétisme, dans quelque sphère de la pensée qu'il se manifeste
pas un système, ni un principe, mais un simple désir, celui de
l'intelligence et d'apaiser toutes les discordes; il est encore bie
gné de la science par laquelle ce vœu peut être accompli. Il no
pelle un peu ce consul romain qui, a[illegible] Grèce, appelle dev
les philosophes des différentes écol[illegible]
diation pour les mettre d'accord.

DÉRÈSE (συνδιαίρεσις, de σύν, avec, et διαίρεσις, diviser, division irement intérieur). Ce terme a été employé d'abord dans un rement théologique, pour désigner l'état de contrition, de dé- nt où se trouve l'âme, quand, faisant un retour sur elle-même, pare ce qu'elle est à ce qu'elle devrait être; puis il a été pris, docteurs du moyen âge, dans une acception purement philoso- En effet, pour les auteurs scolastiques, soit saint Bonaven- nt saint Thomas d'Aquin, soit Gerson, la *synderese*, c'est pur du bien, ou l'amour du bien absolu, qu'ils plaçaient au- le la volonté ou de l'*appetit rationnel*, comme celui-ci était placé s de l'*appetit sensible*. Ce sont les trois degrés qu'ils distin- dans la sensibilité, vis *affectiva*, confondue avec la volonté, uels correspondaient trois degrés de l'intelligence, à savoir : la *raison* et l'*intelligence pure*, *mens*, *intellectus purus*.

ÉSIUS est assurément une des physionomies les plus origi- e nous fasse connaître l'histoire intellectuelle du IVe et du Ve siè- en Afrique, à Cyrène, élevé au sein du paganisme et initié à secrets de la science grecque, il acheva de se former dans les l'Alexandrie. Il fut un des disciples les plus assidus, les plus t les plus brillants de la belle Hypatie, si célèbre par son savoir, uence et ses vertus, et aussi par la mort cruelle que lui fit ne populace fanatique.

dans les ouvrages mêmes de Synésius qu'il nous faut chercher eignements sur sa vie. A part une indication, ou plutôt une es- légende conservée dans le *Pratum spirituale*, de Jean Moschus, nversion d'Evagrius au christianisme par Synésius, nul autre ncien ne parle de notre philosophe. Parmi les écrits qui nous le lui, ses lettres, au nombre de 156, sont la source la plus te où nous puissions puiser pour les détails de sa vie, et un des nts les plus intéressants des idées, des mœurs et de l'esprit de oque. Sept de ces lettres sont adressées à Hypatie, et toutes ent d'une admiration qui ne se démentit jamais : « O ma il écrit-il, lett. 16), ma sœur et mon maître, toi qui dans tous s as été ma bienfaitrice; j'ajouterais un autre titre, si j'en con- un qui exprimât mieux mon respect. » Dans une lettre à son l'appelle la *sainte philosophe, chérie de la Divinité*. » Il la con- ur ses ouvrages, entre autres sur les trois suivants, dont il lui l'envoi dans la lettre 153 : le *Dion*, où il rend compte de ses de sa manière de travailler, et s'étend avec une certaine com- e sur sa merveilleuse facilité à imiter le style des auteurs les ers; le *Traité des Songes*, qu'il prétend lui avoir été inspiré la nuit, et qui contient des observations tour à tour ingénieu- iviales sur l'origine et la signification des rêves; enfin sur le *parfait*, c'est-à-dire le nombre mystérieux *trois*.

avoir suivi les leçons d'Hypatie à Alexandrie, Synésius voulut Athènes, où il espérait trouver encore les traditions de la philo- les écoles de l'Académie et du Lycée; mais il fut bientôt dé- lettres attestent un prompt désenchantement. Il écrit à Athènes, jadis la cité domicile des sages, n'est

plus célèbre maintenant que par des apprêteurs de miel. Ajoutez à cela ce couple de sages *plutarquiens* qui, dans les théâtres, rassemblent les jeunes gens, non pas par la renommée de leur éloquence, mais par leurs amphores de l'Hymette. »

Synésius se hâta donc de revenir à Cyrène, où il se livra à la culture des lettres et de la philosophie. On le raillait de ce qu'il restait simple particulier, tandis que ses proches ambitionnaient les magistratures : « J'aime mieux, disait-il, voir mon âme gardée par une couronne de vertu, que mon corps environné de soldats, puisque l'état des affaires n'admet plus pour administrateur un philosophe. » Cependant, malgré son jeune âge, son mérite attira bientôt sur lui l'attention de ses concitoyens dans une occasion importante. La Cyrénaïque, désolée à la fois par l'invasion des barbares, par les exactions de ses gouverneurs, et aussi par d'autres fléaux, tels que des tremblements de terre et des nuées de sauterelles apportées par le vent du midi, qui dévoraient toutes les semences et menaçaient le pays de la famine, crut devoir recourir à l'empereur pour lui demander des secours et la réduction des impôts qui pesaient sur la province. A cet effet, une députation fut envoyée à Arcadius, à Constantinople, et Synésius fut choisi pour porter la parole et offrir à l'empereur l'*aurum coronarium*, espèce de contribution volontaire dans l'origine, mais que les villes furent bientôt contraintes de payer. Synésius s'acquitta de l'engagement de sa mission, qui fut pour lui l'occasion du premier de ses ouvrages, intitulé Περὶ βασιλείας, *des Devoirs de la royauté*.

Il passa trois ans à Constantinople à solliciter des secours pour la Pentapole, et par sa persévérance, que ne purent lasser bien des tribulations, il obtint enfin quelques soulagements pour sa patrie.

C'est en l'année 400 qu'il revint dans son pays; et si, comme on le dit, il n'était âgé que de dix-neuf ans lorsqu'il fut envoyé à Constantinople, on serait autorisé à placer sa naissance à l'an 378. De retour en Afrique, il se livra de nouveau avec joie à ces studieux loisirs qu'il a décrits avec tant de charme.

« Viens, lyre harmonieuse, après les chansons du vieillard de Téos, après les accents de la Lesbienne, faire retentir dans des hymnes plus augustes le chant dorien, non plus pour célébrer de délicates jeunes filles au sourire voluptueux, ni l'aimable adolescence des garçons dans la fleur de leur âge : c'est l'enfantement pur et sans tache de la sagesse fécondée par Dieu même, qui me presse de faire résonner les cordes de ma lyre pour une poésie divine, et qui m'ordonne de fuir le poison délicieux des amours terrestres.

« Car, qu'est-ce que la force, qu'est-ce que la beauté, qu'est-ce que l'or, qu'est-ce que la renommée et les honneurs de la royauté, auprès de la pensée de Dieu ? Que l'un soit habile à lancer un coursier, l'autre à tendre l'arc; qu'un autre garde de riches trésors et entasse des monceaux d'or; qu'un autre ait pour parure une chevelure flottante sur ses épaules, et qu'il soit chanté par les jeunes garçons et par les jeunes filles pour le brillant éclat de son visage;

« Pour moi, qu'il me soit donné de couler une vie tranquille et sans bruit, ignoré des autres, et connaissant les choses de Dieu. Puissé-je avoir la sagesse, guide habile de la jeunesse, guide habile de la vieil-

Jeune, reine habile de la richesse! La sagesse supportera sans peine et me rend une pauvreté inaccessible aux soucis de la vie, pourvu seulement que j'aie assez pour n'avoir pas à recourir à la chaumière du voisin, et pourvu que le besoin ne me réduise pas à de noirs soucis.

« Entends le chant de la cigale, qui boit la rosée du matin. Vois, les cordes de ma lyre résonnent d'elles-mêmes, et leur voix divine résonne tout à l'entour de moi. Quels accents va donc enfanter en moi l'inspiration divine? »

Tel est le début du premier hymne de Synésius. Déjà, dans ce préambule du poète, on peut pressentir le philosophe, curieux de *connaître les choses de Dieu*. Quelques-uns même ont vu dans *l'enfantement par la seule force de la sagesse fécondée par Dieu même*, l'indice non équivoque du dogme du Verbe divin, qu'une religion nouvelle annonçait alors aux hommes. On sait en effet que Synésius se fit chrétien, puis, par la suite, il devint évêque. La suite de ce premier hymne porte la trace incontestable des dogmes nouveaux; mais, il faut bien le dire, si l'auteur fut chrétien, ce fut à sa manière, sans jamais sacrifier l'indépendance de l'esprit philosophique, et non sans glaner, dans plus d'une des sectes gnostiques qui pullulaient alors, quelques opinions empreintes d'hérésie. Ainsi, il continue dans ce même hymne :

« Celui qui est à lui-même son principe, le père et le conservateur des êtres, l'être incréé au-dessus des sommets les plus élevés du ciel, puissant de sa gloire immortelle, Dieu, siége inébranlable; unité pure des unités, première monade des monades, qui met l'unité dans ce qu'il y a de plus simple et de plus élevé parmi les êtres, et qui les engendre dans un enfantement supérieur à toutes les substances, d'où, s'élançant elle-même sous sa forme primitive, l'unité ineffable répandue dans l'univers a atteint la puissance trinaire (τριπροσωπον, à trois têtes).

« Et la source, supérieure en nature à toutes les substances, se couronne de la beauté des enfants qui jaillissent du centre, et se répandent autour de ce centre. »

Si nous trouvons dans ce passage une affirmation assez formelle du dogme de la Trinité, si le poète se montre ici orthodoxe dans son intention, peut-être est-il à craindre qu'il ne soit pas tout à fait irréprochable dans son langage. *L'unité pure des unités*, la *première monade des monades*, la *source supérieure en nature à toutes les substances*, le *silence* qui doit couvrir les mystères ineffables, sont évidemment des expressions empruntées à la langue de l'hérésie valentinienne. Synésius semble même quelquefois tomber dans une espèce de dualisme gnostique, admettant deux principes, l'un lumineux, l'autre ténébreux, qui est le même que la matière.

« Cet esprit tout entier, dit-il à la fin de ce même hymne, va partout, tout entier pénétrant dans le tout, fait tournoyer la profondeur des cieux; et, en conservant cet univers, il se produit épars sous mille formes diverses. Une partie de cet esprit préside au cours des étoiles, l'autre au chœur des anges; une autre enfin, sous ses chaînes pesantes, a revêtu la forme terrestre, et s'est séparée de ses créateurs. Elle a vu le ténébreux oubli, admirant la terre, triste séjour des aveugles reis, Dieu rabaissé aux choses mortelles. Et il reste pourtant, oui, reste quelque lumière dans ses yeux voilés : il reste encore à ceux

qui sont tombés ici-bas une force qui les rappelle aux cieux, lorsqu échappés des flots de la vie, ils entrent joyeux dans la voie sainte q conduit au palais de leur père. »

Nous citerons encore ce passage remarquable de l'hymne II, v. 265 « Une seule *source*, une seule *racine* brille sous une triple forme : c où est la *profondeur* du Père, là brille aussi le Fils glorieux, enfant son cœur, la sagesse créatrice des mondes, la lumière de l'Esp Saint qui en fait l'unité; » et celui-ci de l'hymne III, v. 168-17 « *Canal d'où dérivent les dieux*, créateur des esprits et nourricier d âmes, *source des sources*, etc. »

Les *Hymnes* de Synésius offrent, en général, un singulier mélan de platonisme alexandrin et de mysticisme gnostique incorporé a idées chrétiennes, le tout fondu dans une abondante inspiration po tique.

On pourrait supposer que ces déviations plus ou moins graves l'orthodoxie doivent être attribuées aux libertés du langage poétiq mais nous verrons bientôt Synésius lui-même, dans ses *Lettres*, particulièrement dans un épanchement plein de franchise où il exp que les raisons qui l'empêchent d'accepter l'épiscopat, exposer a la plus grande netteté trois points graves sur lesquels sa raison peut se soumettre à accepter les croyances de l'Eglise.

Après son voyage de Constantinople, Synésius avait séjourné qu que temps à Alexandrie, où il s'était marié, vers l'année 403. Il même (lett. 105) avoir reçu sa femme des mains du patriarche Th phile; et c'est pendant son absence que Ptolémaïs, capitale de la rénaïque, ayant perdu son évêque, le choisit pour le remplacer, q qu'il n'eût pas encore reçu le baptême. Il avait vécu jusque-là ég ment indépendant des deux Eglises, voué à peu près exclusivemen culte de la philosophie; mais ses vertus et son caractère aimabl faisaient chérir également des chrétiens et des païens. Il fit une gue résistance. Il exposa les motifs de son refus d'abord à Théop patriarche d'Alexandrie, duquel relevait le siége de Ptolémaïs, pu son frère Evoptius. La lettre qu'il adressa à ce dernier (lett. 105) une des plus intéressantes par le tableau fidèle qu'elle nous pré des luttes de sa conscience. En voici quelques passages :

« Dieu, et la loi, et la main de Théophile m'ont donné une épo Je déclare donc d'avance à tous et j'atteste que je ne veux ni me s rer jamais d'elle, ni vivre clandestinement avec elle, comme un a tère : car, si l'un est contraire à la piété, l'autre est contraire à la Mais je désire et je fais vœu d'avoir de nombreux et excellents enfa (Il en avait déjà trois.)

« .... Mais ceci n'est rien, comparé à tout le reste. Il est d cile, sinon tout à fait impossible, que les opinions qui, à l'aide d science, sont passées dans mon esprit à l'état de démonstration soient arrachées. Or, tu sais que la philosophie est en opposition certains dogmes bien connus : ainsi je ne me persuaderai jamais la naissance de l'âme soit postérieure à celle du corps; jamais je n mettrai que le monde doive périr un jour avec ses éléments. Qua cette résurrection dont on parle tant, je la regarde comme que chose de sacré et de mystérieux, et je suis loin d'approuver les

i vulgaire.... Si les lois de notre sacerdoce m'accordent tout
ors je pourrai être prêtre, philosophant dans mon intérieur,
lehors, m'amusant à des fables; et, sans rien enseigner, sans
t rien réfuter, rester du moins dans mes opinions préétablies.
' suis appelé au sacerdoce, je ne veux pas feindre des opi-
e je n'aurais pas, j'en prends Dieu, j'en prends les hommes à
La vérité appartient à Dieu, devant qui je veux être irrépro-
Sur ce point-là seul je ne feindrai pas.... Quant à mes opi-
: ne les dissimulerai pas, et ma langue ne se révoltera pas
ıa pensée. En parlant ainsi, je crois plaire à Dieu. Mais je ne
sser à personne le droit de dire qu'en laissant ignorer ce que
'ai ravi l'élection. »

se fit-elle à Synésius les concessions que paraissent exiger
rupules, pour accepter l'épiscopat? A cet égard, l'absence de
ts historiques nous réduit aux conjectures. Ce qu'il y a de
c'est que nous voyons Synésius évêque de Ptolémaïs en 411,
me année du règne de Théodose le Jeune, fils d'Arcadius et
us. Ce qui n'est pas moins certain, c'est que l'intention si so-
nent annoncée par lui, dans la lettre précédente, de rester
ı philosophie, se retrouve exprimée tout aussi nettement, et
ırs reprises, dans l'épître 11, adressée aux prêtres de son
et dans l'épître 95 à Olympius, où il dit : « Si je ne suis pas
pé par Dieu, je reconnaîtrai que le sacerdoce n'est pas une
e de la philosophie, mais une ascension vers elle. » Il paraît
ıt, par la suite de cette épître 95me, qu'il voulut faire pendant
mois l'épreuve de ses nouvelles fonctions.

ıs évêque, Synésius remplit ses nouveaux devoirs avec un
ent consciencieux. Cet esprit si porté à un mysticisme con-
ne recule devant aucune des obligations de la vie active.
ı défenseur zélé de la province, tantôt auprès du gouverne-
Constantinople, tantôt contre les barbares. Ses *Lettres* nous
aître la résistance énergique qu'il opposa à Andronicus, un
uverneurs militaires qui opprimaient la Cyrénaïque, et qu'il
:r. Lors de l'invasion des barbares, il organise la défense et
:xemple d'un courage opiniâtre. Il fait forger des armes et
la tête des habitants. Comme on lui reprochait de faire un
peu conforme à son caractère épiscopal : « Quoi! répondit-il,
us permet donc que de mourir et de voir égorger notre trou-

la ville fut assiégée, il lutta jusqu'au dernier moment, fai-
arde à son tour, passant les nuits sur les remparts, et travail-
ses efforts et son exemple à ranimer le courage abattu des ci-
Enfin, voyant approcher le jour fatal de la ruine : « Pour moi,
resterai à mon poste dans l'église; je placerai devant moi les
rés de l'eau lustrale; j'embrasserai les saintes colonnes qui
nt au-dessus de la terre la table sainte. Là, je m'asseoirai
t je tomberai mort. Je suis ministre et sacrificateur de Dieu,
tre faut-il que je lui fasse le sacrifice de ma vie. Non, Dieu
gnera pas l'autel pur de sang, quand il le verra souillé du
ı pontife. »

Synésius survécut à ces désastres, qui ravagèrent la Cyrénaïque e 413 ; mais on a peu de renseignements sur ses dernières années. L date même de sa mort est inconnue ; mais on ne peut la reculer delà de 430, puisque son frère Evoptius, qui lui succéda comme é que sur le siége de Ptolémaïs, assista en cette qualité au con d'Ephèse qui se tint en 431.

C'est un spectacle digne d'attention que le travail intérieur de esprit actif et curieux, de cette âme ardente et enthousiaste, p résoudre les grands problèmes proposés à l'intelligence humaine ; e une étude intéressante de suivre ses efforts soutenus pour compren la nature divine, et surtout d'observer l'effet que durent produire ce génie tout empreint des idées de la Grèce antique, la révélat d'une religion nouvelle et les mystères du christianisme venant greffer sur les doctrines platoniciennes. Ce qui distingue Synésius tous les écrivains de son époque, c'est une rare indépendance d prit et de caractère : là est le secret de son originalité. Tous ses é portent la trace d'une pensée qui ne relève que d'elle-même. Si l peut reconnaître en lui un alexandrin, au mysticisme qui l'inspi du moins il ne porta jamais le joug de l'école. Nous avons vu cette de philosophe contemplatif, si passionné pour la science et pour poésie, embrasser avec abnégation les devoirs de la vie active, e couronner dignement par le dévouement d'un héros, d'un saint p tife prêt à sacrifier ses jours pour le salut de son troupeau.

A....D.

SYNTHÈSE. *Voyez* Méthode.

SYRIANUS, fils de Philoxène, était né à Alexandrie et y avait fa ses études dans la seconde moitié du IVe siècle, au temps de Théo le père d'Hypatie et de l'archevêque Théophile ; mais il s'était bie tôt rendu à Athènes et attaché à Plutarque II, dont il secondait l'e seignement, lorsqu'y vint Proclus vers l'an 434 de notre ère. Deux a après la mort de Plutarque, il devint le chef de l'école et de l'asso ciation (σχολῆς καὶ διατριβῆς, dit Suidas), par conséquent le maître Proclus, qu'il dirigea au delà de sa vingt-huitième année, ce qui pla la mort du maître après 442. C'était à la fois un philosophe très-savan et un mystique très-crédule. Ses ouvrages, sa méthode, les sources il puisait, et les textes qu'il expliquait avec ses élèves, prouvent l'u et l'autre. Sept livres de *Commentaires* sur Homère, quatre sur la *P litique* de Platon, dix sur l'accord d'Orphée, de Pythagore et de Platon relativement aux *Oracles*, et d'autres compositions, toutes perdu pour nous, attestaient son érudition. Isidore, le mari nominal d'Hy patie, qui ne cessait de scruter les anciens, Plotin surtout, mais au Jamblique, ses amis et ses *compagnons*, disaient que Syrianus é le meilleur d'entre eux. Syrianus, qui n'avait pas vu Jamblique, m avant l'an 333, n'a pu être qualifié de *compagnon* de ce philosophe (ὁπαδός) que dans un sens très-large ; il ne le connaissait que par s écrits, mais il était son partisan ; il était fort attaché à ce platonicien qui, tout en expliquant les *Dialogues*, songeait sans cesse à Pytha gore, aux Egyptiens et aux Chaldéens. C'était bien là le fond de ses prédilections et le secret de sa méthode. En effet, continuateur de ce

e Plutarque, Syrianus lisait avec ses disciples, en moins de deux ans, ut Aristote, « Puis il passait avec ordre, dit Marinus (*Vie de Pro-us*) de ces petits mystères aux vrais mystères, ceux qui dessillent les eux et purifient l'âme, à Platon. » De Platon Syrianus s'élevait aux *rphiques* et aux *Oracles de la Chaldée*, abandonnant quelquefois à s auditeurs le choix d'un cours sur les uns ou les autres.

De concert avec Plutarque et la fille de ce dernier, qui seule conrva après lui la science des grandes orgies et toute la théurgie, Syanus fut donc le véritable fondateur de cette portion de l'enseignement ystique qui distingue l'école de Proclus. Ce célèbre philosophe y eut part, mais son panégyriste Marinus la fait assez petite par le soin il prend de la faire très-grande. « En effet, quand il pria son maître, us dit-il, de ne pas laisser inachevé le *Commentaire sur les Orphiques*, mmencé d'après les communications de Syrianus, Proclus lui obrta qu'il en était détourné par une apparition de son vénéré maître, et borna, malgré toute la ruse et les instances de son élève, à annoter que Syrianus avait écrit sur ces matières. » Cela nous prouve que, l'aveu même de Proclus, c'est dans l'histoire plus approfondie des *rigines philosophiques* de Plutarque II et de son élève Syrianus qu'il ut chercher les *Origines philosophiques* de Proclus pour ce qui reerde une partie notable de ses doctrines; qu'elles ne se trouvent pas us ce qu'on appelle communément l'école d'Alexandrie; qu'elles se ient, au contraire, dans cette association (διατριβή) athénienne quise ttache à Jamblique et à Ædésius, l'un et l'autre auteurs de modificaons si profondes dans l'enseignement de Porphyre et de Plotin.

J. M.

SYRIENS (Philosophie chez les). Nous n'avons point à nous ccuper ici du mouvement de philosophie grecque dont la Syrie en eçà de l'Euphrate fut le théâtre sous la domination des Séleucides et us celle des Romains, ce mouvement appartenant à l'histoire du génie rec. Nous n'avons pas, non plus, à apprécier le rôle que joue la Syrie ns la formation du dogme chrétien, et dans le développement des ectes gnostiques, bien qu'elle y ait largement déployé son originalité, rtout par l'école de Bardesane. Nous croyons qu'il faut réserver le m de *philosophie syriaque* aux études péripatéticiennes qui fleurent chez les nestoriens et les jacobites du VI^e^ au IX^e^ siècle, et servirent préparation à la philosophie arabe.

Le péripatétisme s'introduisit dans l'école d'Edesse, vers le milieu du V^e^ siècle, avec le nestorianisme. Jusque-là la littérature des Syriens vait été exclusivement ecclésiastique. Les nestoriens, en s'établissant Syrie à la suite du concile d'Ephèse, y apportèrent avec eux tout ensemble de l'encyclopédie grecque, et par conséquent Aristote, le aître de la logique. On sait, d'ailleurs, que les nestoriens, comme général toutes les sectes hérétiques qui prenaient leur point de départ ns la philosophie, se montraient fort attachés au Stagirite, et appliquaient hardiment sa logique et sa métaphysique à l'interprétation des dogmes religieux. C'est ce qui explique comment le fondateur du nestorianisme en Syrie, Ibas d'Edesse, si connu par le rôle qu'il joue ns les disputes théologiques du V^e^ siècle, fut en même temps le

Synésius survécut à ces désastres, qui ravagèrent la Cyrénaïque en 413; mais on a peu de renseignements sur ses dernières années. La date même de sa mort est inconnue; mais on ne peut la reculer au delà de 430, puisque son frère Evoptius, qui lui succéda comme évêque sur le siége de Ptolémaïs, assista en cette qualité au concile d'Ephèse qui se tint en 431.

C'est un spectacle digne d'attention que le travail intérieur de cet esprit actif et curieux, de cette âme ardente et enthousiaste, pour résoudre les grands problèmes proposés à l'intelligence humaine; c'est une étude intéressante de suivre ses efforts soutenus pour comprendre la nature divine, et surtout d'observer l'effet que durent produire sur ce génie tout empreint des idées de la Grèce antique, la révélation d'une religion nouvelle et les mystères du christianisme venant se greffer sur les doctrines platoniciennes. Ce qui distingue Synésius de tous les écrivains de son époque, c'est une rare indépendance d'esprit et de caractère : là est le secret de son originalité. Tous ses écrits portent la trace d'une pensée qui ne relève que d'elle-même. Si l'on peut reconnaître en lui un alexandrin, au mysticisme qui l'inspire du moins il ne porta jamais le joug de l'école. Nous avons vu cette vie de philosophe contemplatif, si passionné pour la science et pour la poésie, embrasser avec abnégation les devoirs de la vie active, et se couronner dignement par le dévouement d'un héros, d'un saint pontife prêt à sacrifier ses jours pour le salut de son troupeau.

A....D.

SYNTHÈSE. *Voyez* MÉTHODE.

SYRIANUS, fils de Philoxène, était né à Alexandrie et y avait fait ses études dans la seconde moitié du IVe siècle, au temps de Théophile le père d'Hypatie et de l'archevêque Théophile; mais il s'était bientôt rendu à Athènes et attaché à Plutarque II, dont il secondait l'enseignement, lorsqu'y vint Proclus vers l'an 434 de notre ère. Deux ans après la mort de Plutarque, il devint le chef de l'école et de l'association (σχολῆς καὶ διατριβῆς, dit Suidas), par conséquent le maître de Proclus, qu'il dirigea au delà de sa vingt-huitième année, ce qui plaça la mort du maître après 442. C'était à la fois un philosophe très-savant et un mystique très-crédule. Ses ouvrages, sa méthode, les sources où il puisait, et les textes qu'il expliquait avec ses élèves, prouvent l'une et l'autre. Sept livres de *Commentaires* sur Homère, quatre sur la *Politique* de Platon, dix sur l'accord d'Orphée, de Pythagore et de Platon relativement aux *Oracles*, et d'autres compositions, toutes perdues pour nous, attestaient son érudition. Isidore, le mari nominal d'Hypatie, qui ne cessait de scruter les anciens, Plotin surtout, mais aussi Jamblique, ses amis et ses *compagnons*, disaient que Syrianus était le meilleur d'entre eux. Syrianus, qui n'avait pas vu Jamblique, mort avant l'an 333, n'a pu être qualifié de *compagnon* de ce philosophe (ἑταῖρος) que dans un sens très-large; il ne le connaissait que par ses écrits, mais il était son partisan; il était fort attaché à ce platonisme qui, tout en expliquant les *Dialogues* [illegible] gore, aux Egyptiens et aux Chaldéens, [illegible] prédilections et le secret de sa m

rque, Syrianus lisait avec ses disciples, en moins de deux ans,
stote. « Puis il passait avec ordre, dit Marinus (*Vie de Pro-*
ces petits mystères aux vrais mystères, ceux qui dessillent les
purifient l'âme, à Platon. » De Platon Syrianus s'élevait aux
s et aux *Oracles de la Chaldée*, abandonnant quelquefois à
leurs le choix d'un cours sur les uns ou les autres.
ncert avec Plutarque et la fille de ce dernier, qui seule con-
rès lui la science des grandes orgies et toute la théurgie, Sy-
it donc le véritable fondateur de cette portion de l'enseignement
qui distingue l'école de Proclus. Ce célèbre philosophe y eut
mais son panégyriste Marinus la fait assez petite par le soin
id de la faire très-grande. « En effet, quand il pria son maître,
il, de ne pas laisser inachevé le *Commentaire sur les Orphiques*,
é d'après les communications de Syrianus, Proclus lui ob-
il en était détourné par une apparition de son vénéré maître, et
, malgré toute la ruse et les instances de son élève, à annoter
yrianus avait écrit sur ces matières. » Cela nous prouve que,
même de Proclus, c'est dans l'histoire plus approfondie des
philosophiques de Plutarque II et de son élève Syrianus qu'il
cher les *Origines philosophiques* de Proclus pour ce qui re-
ie partie notable de ses doctrines; qu'elles ne se trouvent pas
qu'on appelle communément l'école d'Alexandrie; qu'elles se
u contraire, dans cette association [illegible] athénienne quise
à Jamblique et à Édesius, l'un et l'autre auteurs de modifica-
profondes dans l'enseignement de Porphyre et de Plotin.

J. M.

IENS (Philosophie chez les). Nous n'avons point à nous
ici du mouvement de philosophie grecque dont la Syrie en
l'Euphrate fut le théâtre sous la domination des Séleucides et
des Romains, ce mouvement appartenant à l'histoire du génie
us n'avons pas, non plus, à apprécier le rôle que joue la Syrie
formation du dogme chrétien, et dans le développement des
ostiques, bien qu'elle y ait largement déployé son originalité,
ar l'école de Bardesane. Nous croyons qu'il faut réserver le
philosophie syriaque aux études péripatéticiennes qui fleu-
ez les nestoriens et les jacobites du VI^e^ au IX^e^ siècle, et servirent
ration à la philosophie arabe.
ripatétisme s'introduisit dans l'école d'Édesse, vers le milieu du
, avec le nestorianisme. Jusque-là la littérature des Syriens
exclusivement ecclésiastique. Les nestoriens, en s'établissant
à la suite du concile d'Éphèse, y apportèrent avec eux tout
de l'encyclopédie grecque, et par conséquent Aristote, le
[illegible]. On sait, d'ailleurs, que les nestoriens, comme
[illegible] hérétiques qui prenaient leur point de départ
[illegible] restèrent fort attachés au Stagirite, et appli-
[illegible] métaphysique à l'interprétation des
[illegible] comment le fondateur du
[illegible] par le rôle qu'il joue
[illegible] en même temps le

premier introducteur d'Aristote parmi les Syriens. Ebedjesu lui assigne pour collaborateurs dans ce travail, Cumas et Probus, et, en effet, le *British Museum* (n° 14660) possède un long commentaire syriaque de Probus sur le Περὶ ἑρμηνείας. C'est le seul monument qui nous reste de cette première école d'Edesse, qui fut détruite, en 489, par ordre de l'empereur Zénon.

De ce moment, les études péripatéticiennes deviennent de plus en plus florissantes chez les Syriens. Des ruines de l'école d'Edesse sortent les écoles plus célèbres encore de Nisibe et de Gandisapor, qui deviennent, pour la Syrie et la Perse, des centres brillants d'études médicales et philosophiques. La Perse, en effet, fut en partie le théâtre de ce nouveau mouvement. Ce pays était tombé depuis longtemps dans la dépendance intellectuelle des Syriens. L'école d'Edesse s'appelait l'*école des Perses*, et le syriaque était, avec le grec, la langue savante de l'empire des Sassanides. D'un côté, les philosophes grecs exilés par suite du décret de Justinien; de l'autre, les nestoriens persécutés par les orthodoxes, firent un moment de la cour de Chosroès l'asile de la philosophie grecque expirante. Le roi des rois se décorait du titre de *platonicien*, et fit, dit-on, traduire en persan les écrits de Platon et d'Aristote. Agathias raconte avec de grands détails les discussions philosophiques que soutint devant Chosroès un Syrien nommé Uranius, attaché à la doctrine d'Aristote. Mais le plus curieux monument de ces études syro-persanes est, sans contredit, un abrégé de logique en syriaque, adressé à Chosroès par un certain Paul le Perse, qui se trouve dans un manuscrit du *British Museum* (n° 14660). L'ouvrage est précédé d'une longue préface, exprimant une pensée d'éclectisme fort élevée. On croit devoir donner ici le début de ce remarquable morceau : « A l'heureux Kosrou, roi des rois, le meilleur des hommes, Paul, son esclave, salut. En vous offrant un présent philosophique, je ne fais que vous offrir un fruit cueilli dans le paradis de vos domaines, de même que l'on offre à Dieu des victimes prises parmi les créatures de Dieu. La philosophie, en effet, est le meilleur de tous les présents, et c'est bien elle qui a dit, en parlant d'elle-même : « Mes fruits valent mieux que l'or et que les pierres précieuses, et mes produits valent mieux que l'argent choisi. » (*Prov.*, c. 8, ℣ 19.) Elle est l'œil de l'esprit; et de même que l'œil du corps, à cause de sa proportion avec la lumière, voit les choses du dehors; de même l'œil de l'âme, à cause de son affinité avec la lumière intelligible qui est en tout, voit la lumière qui est en tout. C'est donc avec raison qu'un philosophe a dit : « Le sage a ses yeux dans sa tête, et le fou marche dans les ténèbres. » (*Eccl.*, c. 2, ℣ 14.) De toutes les occupations, en effet, l'occupation intellectuelle est la plus excellente; car l'âme est autant au-dessus du corps que l'être rationnel est au-dessus de l'irrationnel, que l'animal est supérieur à ce qui n'a pas la vie. Or, la culture et l'ornement de l'âme, c'est la science. La science est de deux sortes : ou bien l'homme la cherche et la trouve par lui-même, ou bien il la reçoit par l'enseignement. L'enseignement, à son tour, est de deux sortes : l'un est celui que les hommes se transmettent entre eux; l'autre vient des envoyés de la Divinité. Mais l'enseignement seul ne peut suffire; car on trouve entre les maîtres les

de certaines abstinences qu'il leur imposait. S'appuyant sur ce passage de l'*Epître aux Galates*, c. VI, ℣ 87 : « Celui qui sème dans la chair recueillera la corruption de la chair, » il proscrivit le mariage à l'égal de l'adultère : il interdit à ses disciples l'usage de tout ce qui avait eu vie; il leur interdit aussi l'usage du vin, se fondant sur ce que le prophète Amos reproche aux Juifs d'en avoir fait boire aux Nazaréens.

Dans sa doctrine entraient plusieurs dogmes empruntés à quelques autres sectes. Il admettait avec Marcion deux dieux : l'un bon, l'autre mauvais, et dont l'un était subordonné à l'autre. Dans l'explication qu'il donnait de la création du monde, il paraît s'être inspiré des rêveries des valentiniens. Ceux-ci disaient que le vrai Dieu avait tout créé par son Verbe, en employant toutefois le ministère d'un démiurge ou créateur, qu'ils supposaient avoir ignoré ainsi l'opération de la divine sagesse, en sorte qu'il se parût à lui-même seul créateur. Tatien disait d'une manière un peu différente, mais non moins erronée, que le mot de l'Ecriture, *fiat lux*, était un vœu et une prière et non un commandement : de là ce mot de Tertullien, que « tout en lui respire le valentinianisme. » En effet, outre ce démiurge qui ne fait pas la lumière, mais qui désire qu'elle se fasse, Tatien admettait aussi l'intervention des éons dans le développement du monde, et partageait l'opinion des *doketes*, que le corps du Christ n'est qu'une apparence.

Il s'était séparé des païens, parce qu'il les voyait en lutte et en contradiction les uns avec les autres; il s'attacha aux chrétiens, parce qu'il crut trouver en eux l'unité de doctrine et d'autorité. L'idéal qu'il cherchait, c'est-à-dire le modèle parfait de la vie en commun, ne lui paraissant pas non plus exister là, il s'adressa à une secte qui lui promettait d'entretenir dans son âme les mœurs les plus pures, à l'aide de la plus austère continence. C'est alors qu'il composa son livre, aujourd'hui perdu, *de la Perfection selon le Sauveur*. Il y condamnait le mariage comme une impudicité; il y mettait en regard l'ancien et le nouvel homme : celui-ci vivait selon les préceptes d'un dieu différent de celui de l'homme ancien, à qui il reprochait la sensualité, l'usage du vin, le luxe des habits. Le germe de ces erreurs se trouvait déjà dans son *Discours contre les Grecs*, où il prétendait que la sagesse des philosophes païens était empruntée des livres hébreux.

Il y a dans la doctrine de Tatien un fond de tristesse; il semble croire que l'âme humaine appartient naturellement aux ténèbres, et que lorsqu'elle est abandonnée à elle-même, elle penche vers la matière; qu'elle tombe alors sous la domination des mauvais génies, et s'adonne au culte des idoles. L'esprit de Dieu ne réside pas dans tous les hommes; il s'est uni à quelques justes seulement; et par eux les autres hommes ont connu ce qui était caché. Au fond de cette séparation profonde entre ceux qui possèdent dans leur sein l'esprit divin et immortel, et ceux qui ne participent pas à cet esprit, réside un principe analogue à celui qui creusait une séparation non moins profonde entre les Grecs et les Orientaux, que Tatien appelle dans sa langue les barbares. Ici encore apparaît la distinction que les gnostiques reconnaissaient entre les hommes *spirituels* et les hommes *psychiques*. Or, le christianisme, qui s'adressait à l'humanité tout entière, ne pouvait admettre une telle séparation. A....D.

que par des extraits et des analyses fort incomplètes. On ne peut comparer la fortune d'Aristote chez les Syriens qu'à sa fortune d la première période de la philosophie scolastique. Aristote est po Syriens ce qu'il est pour Alcuin, ce qu'il est pour Abailard, exc ment *logicien*. Ce n'est que par les traductions arabes du IX^e^ que les œuvres d'Aristote ont été connues de l'Orient, comme c que par les traductions latines du XII^e^ siècle qu'il est devenu pou cident le maître de toute science.

Parmi les commentateurs d'Aristote, les Syriens ont traduit pon et Nicolas de Damas; mais ils n'en ont pas fait un usag étendu. Quant aux autres écoles de la Grèce, les Syriens n'ont elles que les notions les plus vagues. Platon ne leur est connu q sa renommée et par quelques opuscules apocryphes. Ils ont eu tant des traductions de moralistes et de poëtes gnomiques. L nuscrit 14658 du *British Museum* contient des collections d tences attribuées à Ménandre, à Pythagore et à Théano, tout à f férentes de celles que nous possédons.

Mais c'est surtout par le rôle qu'ils ont joué dans l'initiatio Arabes à la philosophie, que les Syriens méritent d'occuper une dans l'histoire de l'esprit humain. On peut dire sans exagérati cette initiation fut exclusivement leur œuvre. Dès l'époque de met et sous les Omeyyades, les nestoriens s'étaient acquis de l'i tance auprès des Arabes par leurs connaissances médicales. So Abbasides, ils obtinrent à la cour des khalifes un ascendant vr extraordinaire, et devinrent le principal instrument de leurs d civilisateurs. Il faut se rappeler que ce n'est que par une très-déc équivoque que l'on applique le nom de *philosophie arabe* à semble de travaux entrepris en dehors de l'esprit arabe, sou fluence d'une dynastie qui représente la réaction de la Perse l'Arabie, et à laquelle préside un khalife (Al-Mamoun) sur l duquel les musulmans rigides ont élevé des doutes sérieux. Les mans orthodoxes virent d'abord du plus mauvais œil ces études gères, et il s'écoula plus d'un siècle et demi avant qu'ils s'enh sent à les cultiver pour leur propre compte. Jusque-là la science resta le privilége de quelques familles syriennes et chrétiennes, Serapion, Beni-Mesue, Baktischouides, Honeinides, attachées p toutes à la domesticité des khalifes, et par lesquelles fut accompl mense travail qui fit passer en arabe tout l'ensemble de la scie de la philosophie grecques. En parcourant les listes de traducteu nous ont été conservées, on voit que tous, presque sans exce étaient chrétiens et Syriens, et l'on arrive à ce résultat, qu'aucu sulman ne participa à ce premier travail et n'eut connaissance langue grecque. La plupart de ces traductions se faisaient par l médiaire du syriaque; souvent le même traducteur exécutait le versions, syriaque et arabe. Ainsi l'école de Honein fit passer cultivement dans les deux langues tout le corps du péripatétisme les Syriens n'avaient possédé jusque-là que la partie logique, core d'une manière incomplète. Mais il est arrivé que les [illegible] syriaques, qui à côté des tr
mince intérêt, ont ton

bibliothèque Laurentienne possède quelques parties de l'œuvre de
em. Plus tard, au x^e^ siècle, quand on éprouva le besoin de re-
le les versions arabes d'Aristote, ce sont encore deux Syriens,
n-Baschar Mata et Jahya-ben-Adi, que l'on trouve à la tête de ce
ail.

Tel est donc le rôle des Syriens dans l'histoire de la philosophie : intermédiateurs immédiats de la philosophie grecque en décadence au v^e^ siècle, ils la prennent au point où ils la trouvent, réduite presque à la logique d'Aristote, et la transmettent ainsi aux Arabes. Les Syriens, non plus que les Arabes, n'ont *choisi* Aristote pour leur maître; les uns et les autres l'ont reçu de la tradition des écoles grecques. On peut dire que le moment décisif où se fonde l'autorité d'Aristote et où commence la scolastique, est celui où la seconde génération de l'école d'Alexandrie, se porte vers le péripatétisme. C'est sur ce prolongement de l'école d'Alexandrie qu'il faut chercher le point de soudure de la philosophie syriaque avec la philosophie grecque, et de la philosophie arabe avec la philosophie syriaque. Dans aucun des deux passages, il n'y eut création ni spontanéité; il y eut transmission et acceptation d'un système d'études déjà consacré et envisagé comme la base nécessaire de toute culture intellectuelle.

La philosophie syriaque se confond désormais avec la philosophie arabe. Quelques Syriens, toutefois, continuèrent encore à écrire sur la philosophie dans leur langue savante. Tel fut Grégoire Barhebræus (1226-1286), connu comme historien arabe sous le nom d'Abulfaradj. Cet écrivain, le plus fécond sans contredit que la Syrie ait produit, représente exactement cette manière de fondre le texte d'Aristote dans une paraphrase continue, qui est celle d'Albert le Grand. Son encyclopédie, intitulée le *Beurre de la sagesse*, comprend l'ensemble complet de la discipline péripatétique, et ses innombrables traités de philosophie ne sont de même que des remaniements du texte aristotélique. Il n'y faut chercher aucune originalité, non plus que dans les écrits d'Ebedjesu, patriarche de Nisibe (mort en 1318). Aujourd'hui encore l'*Isagoge* de Porphyre et le Περὶ ἑρμηνείας sont des livres classiques chez les Chaldéens ou Syriens orientaux. Quant aux Maronites, ils sont toujours restés étrangers aux études philosophiques.

Les manuscrits de philosophie syriaque sont assez rares. La bibliothèque Laurentienne seule, en Europe, pouvait passer pour assez riche en ce genre, avant que le *British Museum* eût acquis la précieuse bibliothèque de Sainte-Marie-Deipara de Nitrie, laquelle a rendu à la science toute de textes que l'on croyait perdus. L'auteur de cet article a publié, d'après les renseignements puisés dans ces manuscrits, une thèse latine, *De philosophia peripatetica apud Syros*, in-8°, Paris, [illegible]. La *Bibliotheque orientale* d'Assemani et les deux opuscules de [illegible]rich et Fluegel, sur les traductions d'auteurs grecs en langue [illegible], contenaient déjà quelques renseignements épars sur [illegible].

E. R.

[illegible], de σύν avec, et de ἱστάναι, placer, élever ; litt., la réunion de plusieurs choses en un seul tout).
[illegible]ulement en philosophie, mais dans toutes les

TAULER (Jean), né en 1290 à Strasbourg, entra en 1308 aux dominicains, étudia au collége de Saint-Jacques, puis quitta les maîtres de Paris pour suivre à Strasbourg les leçons d'Eckart. Il y vécut dans l'intimité de plusieurs frères dominicains d'Alsace, qui cherchaient à rendre pratique et populaire le mysticisme spéculatif d'Eckart. Il s'associa à eux pour prêcher le renoncement au monde, l'imitation de Jésus-Christ, et l'union de l'âme avec Dieu. En 1338, dans la querelle de Louis de Bavière et de Jean XXII, il fut du petit nombre des dominicains qui continuèrent, malgré l'interdit, à célébrer le culte. En 1340, il entra en relation avec les Vaudois; il étendit parmi eux l'association mystique des *Amis de Dieu*, qui voulaient pour le peuple, alors délaissé par le clergé, un culte plus pur et plus simple, et la prédication dans la langue vulgaire. Nicolas de Bâle, chef des Amis de Dieu vaudois, qui fut brûlé plus tard comme hérétique en France, trouvant Tauler encore trop timide, prit peu à peu sur lui un grand empire, et lui fit pratiquer plus ouvertement les conséquences de sa doctrine mystique. Toutefois, Tauler resta en apparence fidèle à l'Eglise, sans jamais se laisser entraîner vers l'hérésie des begards, ou frères du libre esprit, que maître Eckart avait tenté d'introduire au sein de l'Eglise. Il manifesta même une répugnance constante contre le panthéisme, vers lequel inclinaient toujours les théories renouvelées de l'école d'Alexandrie.

Les œuvres principales de Tauler, sont :

1°. Des sermons, la plupart manuscrits, conservés à Strasbourg, à Cologne, à Munich, à Vienne, à Berlin, à Leipzig. La première édition parut à Leipzig en 1498. Laurent Surius, chartreux de Cologne, la paraphrasa en latin en 1548;

2°. L'*Imitation de la pauvre vie de Jésus-Christ*, exposition, sous une forme encore scolastique, de la théorie et de la pratique du mysticisme de Tauler, publiée à Francfort en 1621, puis en 1833.

Les sermons de Tauler ne manquent point d'éloquence. Dans ses dernières années surtout, il quitte les abstractions métaphysiques pour les conseils de morale pratique, sans tomber dans l'ascétisme de Suso ou les rêveries contemplatives de Ruysbroeck. Il s'élève aussi fortement contre le relâchement des mœurs et de la discipline du clergé. — Le livre de l'*Imitation* est un monument curieux des doctrines philosophiques du XIV^e^ siècle, et, par conséquent, celle des œuvres de Tauler sur laquelle nous devons le plus insister.

Chez tous les mystiques allemands de cette époque, Eckart, Suso, Tauler, Ruysbroeck, le dogme chrétien n'est que le cadre, la *forme* dont la spéculation découvrira le sens, le contenu métaphysique. Chez tous, Dieu est conçu, à la manière des alexandrins, comme l'Unité ineffable, qui se développe nécessairement, et se manifeste dans la Trinité.

Dieu se connaît, se différencie de lui-même par l'intelligence, le Verbe; et annule cette différence, rentre en lui-même, par l'amour. Les créatures émanent de Dieu et retournent à lui.

Mais Tauler insiste fortement sur la distinction nominale du Créateur et de son œuvre, sur l'indépendance de Dieu, croyant échapper par ces contradictions verbales au panthéisme qui l'attire.

L'homme est l'image de la Trinité.

Par la mémoire, ou plutôt la réminiscence, il retient le souvenir de Dieu et espère le recouvrer.

Par la raison, il a foi en Dieu et le connaît médiatement.

Par l'amour ou la volonté, deux facultés que Tauler confond l'une avec l'autre, comme tous les mystiques, il tend vers Dieu.

Enfin, cette Trinité, cette triple faculté devient une par la syndérèse, ou vue suprême immédiate de Dieu, sorte d'extase.

Cette division est le résultat du péché, qui de possible est devenu actuel, réel, par la libre volonté de l'homme.

L'instrument de la régénération, c'est le détachement absolu, l'abstraction, l'ignorance savante et volontaire de toutes les choses créées, condition de la véritable et divine science. Cette abstraction théorique, jointe à l'abnégation pratique, constitue la vraie et féconde *pauvreté* qui *déifie* l'âme humaine et la fait consubstantielle à Dieu, imparfaitement durant cette vie, mais absolument après la mort.

On voit que ce qui caractérise le mysticisme de Tauler c'est un effort constant pour sauvegarder le libre arbitre, et échapper à la prédestination et au panthéisme. Ce n'est qu'au prix de contradictions choquantes en théorie, et grâce à ses tendances morales et pratiques, qu'il atteint à peu près ce but.

L'influence de Jean Tauler fut grande sur ses contemporains. On l'appelait *le docteur illuminé*. On le prenait pour arbitre dans les différends. Son dévouement fut admirable pour les malades dans la peste noire qui désola Hambourg en 1348. Après quelques persécutions supportées avec courage et noblesse, il mourut entre les bras de sa sœur, religieuse au couvent de Saint-Nicolas-aux-Cordes, à Strasbourg, en 1361.

Le meilleur travail, et, pour ainsi dire, le seul accessible, sur Jean Tauler, c'est le savant mémoire de M. Schmidt sur le mysticisme allemand au XIV^e^ siècle, imprimé dans les *Mémoires de l'académie des sciences morales et politiques*, 1847, t. II, *Savants étrangers*.

TAURELLUS (Nicolas), naquit à Montbéliard le 26 novembre 1547, étudia à l'université de Tubingue la philosophie et la théologie, puis se fit recevoir à Bâle docteur en médecine. Il était attaché, en cette qualité, à la personne du duc de Wurtemberg, lorsque les théologiens, irrités par l'indépendance de ses opinions, excitèrent contre lui une cabale à laquelle il fut obligé de céder. Il retourna à Bâle, où il occupa une chaire de philosophie et de médecine jusqu'en 1580, époque où il fut appelé à Altdorf pour y enseigner les mêmes sciences. Il mourut de la peste qui ravagea cette dernière ville en 1606.

Taurellus est un des esprits les plus ardents et les plus libres de cette époque de liberté et d'enthousiasme qu'on appelle la Renaissance. Chez les uns, il passait pour un socinien; chez les autres, pour un athée. Il n'était qu'un ennemi de la routine et de la philosophie d'Aristote, telle qu'on la comprenait jusqu'alors, entourée d'une sorte de consécration religieuse, tant dans les écoles protestantes que dans les écoles catholiques. Il se demandait comment l'éternité du monde enseignée par le philosophe de Stagire pouvait se concilier avec le dogme biblique de la

T

TATIEN, ami et disciple de saint Justin, né en Assyrie, ve
130 de J.-C., fit dès sa jeunesse une étude sérieuse et approfo
la littérature et de la philosophie des Grecs. Après avoir, dans d
voyages, visité les villes les plus célèbres de l'Orient, il se r
Rome, comme au centre des lumières. C'est là qu'il connut sai
tin et qu'il embrassa le christianisme. Peu après le martyre de so
tre, il quitta Rome et retourna dans l'Assyrie, sa patrie, où il r
vers l'an 176. Quand on suit Tatien dans les phases diverses de
on reconnaît en lui un esprit curieux et inquiet, qui ne put s'ar
rien, pas même à la vérité. En cherchant une idée de perfect
finit par tomber dans l'ascétisme, et fonda la secte des encratit
séparant ainsi de la doctrine chrétienne, dont il avait été un
apôtre.

Sa conversion au christianisme fut le résultat d'une étude lon
sérieuse de toutes les religions et de toutes les sectes philosoph
mises en regard avec la religion nouvelle. La comparaison qu'il
mœurs et des idées des peuples païens avec celles des chrétiens fi
à l'avantage de ces derniers. C'est alors, vers l'an 168, qu'il co
son *Discours contre les Grecs,* le seul de ses ouvrages qui nous so
venu. Ce livre a pour but de prouver l'ancienneté et l'excellen
christianisme et sa supériorité sur toutes les autres doctrines.
s'efforce de prouver que les Grecs se vantent à tort d'avoir donn
sance aux sciences et aux arts; il prétend qu'ils ont appris de
ples étrangers tout ce qu'ils savent; qu'au lieu de perfection
sciences, et en particulier la philosophie, ils l'ont altérée et en
un mauvais usage. Il reproche amèrement aux philosophes les
dictions de leurs sectes diverses; puis il développe, en opposi
doctrine chrétienne de Dieu et du Fils de Dieu, non sans y mêl
coup d'idées platoniciennes, notamment celle des trois essen
se compose l'homme, savoir : le corps, qui est formé de la
l'âme matérielle et l'esprit divin. Tout ce morceau est écrit
avec violence et respire une sorte d'inimitié contre la civilisation
L'auteur y exhale surtout son indignation contre les mœurs
qui régnaient encore à Rome
alors parmi les païens.

Après avoir continué quelq
maître, Tatien se retira dans
répandre les premiers germes
résie des montanistes, que les
cordent à rapporter à l'an 171,
Tatien. Celui-ci jeta les fondem
la Mésopotamie s'étendit dans le
Occident, jusque dans les Gaules
tites fut donné a

us fait connaître ce qu'il nous faut penser de lui, l'autre ce qu'il it faire pour lui obéir. *Theologiam divinæ voluntatis revelatione definus et philosophiam Dei cognitione.* (*Philosophiæ triumphus*, p. 88.) est exactement la même distinction que nous trouvons plus tard ns le *Traité théologico-politique* de Spinoza. Entre deux puissances ssi différentes, il n'y a aucune contradiction possible, l'une s'aessant à notre entendement, l'autre à notre liberté. De plus, la éologie peut aussi en appeler au raisonnement : c'est tout ce qui est ai ou susceptible de démonstration; et il n'est pas à craindre que s arguments viennent heurter ceux de la philosophie, puisqu'ils appliquent à des objets tout différents. Cependant la théologie ne eut se passer des vérités philosophiques et les suppose nécessairement. Ainsi il faut savoir que Dieu existe, qu'il est tout-puissant, u'il compte au nombre de ses attributs la bonté et la justice, avant e pouvoir admettre qu'il s'est révélé aux hommes d'une manière xtraordinaire, qu'il leur a envoyé son Christ pour les racheter du éché, qu'il se laisse toucher par leurs prières et par leurs larmes. u reste, Taurellus, conformément à la distinction que nous avons ignalée plus haut, n'hésite pas à attribuer à la philosophie et à l'inelligence naturelle de l'homme une grande partie des dogmes sur uquels repose aussi la théologie : l'unité de la substance et la triité des personnes en Dieu, la création du monde sans aucune matière préalable, la création du genre humain, l'accord de la miséricorde et de la justice divine. « Ces vérités, ajoute Taurellus (*ubi supra*, e partie, p. 216), sont parfaitement philosophiques, parce qu'elles euvent être démontrées d'une manière certaine par le raisonnement; ais elles sont aussi théologiques, parce que la plupart ne les connaissent que par la tradition et n'y croient que sur l'autorité de Dieu. » La raison par laquelle l'âme atteint à ces hauteurs, c'est qu'elle est ne substance simple qui ne peut se connaître elle-même sans connaître Dieu, et tout ce qu'elle connaît elle le doit à elle-même; car, ncore une fois, elle ne peut connaître sans agir; elle n'est pas une ubstance inerte (*ubi supra*). Fidèle à ces principes, Taurellus ne nous résente guère, dans la suite de ses ouvrages, qu'une démonstration hilosophique des principaux dogmes du christianisme et une réfutaion des doctrines d'Aristote qui leur sont contraires. Il va sans dire u'il fut aussi peu goûté des théologiens que des philosophes.

Outre l'ouvrage que nous venons d'analyser, *Philosophiæ triumphus*, Taurellus a laissé les écrits suivants : *Synopsis Aristotelis Metaphysices ad normam christianæ religionis explicatæ, emendatæ et completæ*, in-8°, Hanovre, 1596; — *Alpes cæsæ, hoc est Andreæ Cæsalpini monstrosa et superba dogmata discussa et excussa*, in-8°, Francfort-S.-M., 1597; — *Cosmologia*, in-8°, Amberg, 1603; — *Cronologia*, in-8°, ib., 1603; — *De rerum æternitate*, in-8°, Strasbourg, 1604. Voyez aussi l'apologie de Feurlin, *Dissertatio apologetica, pro Nic. Taurello*, in-4°, Nuremberg, 1734.

TAURUS, surnommé Calvisius, originaire de Béryte, près de Tyr, d'où lui est venu aussi le surnom de Berytius. C'est un philosophe platonicien du deuxième siècle de l'ère chrétienne, qui tenait

école à Athènes, sous le règne d'Antonin le Pieux, et comptait parmi ses disciples Aulu-Gelle. Aussi le peu que nous savons de lui le devons-nous principalement à cet écrivain, qui parle fréquemment et toujours avec respect de son ancien maître. Taurus Calvisius s'appliquait surtout dans son enseignement à expliquer les dialogues de Platon et à distinguer la doctrine de ce philosophe de celle d'Aristote et de celle des stoïciens. Il a écrit plusieurs ouvrages, entre autres un commentaire en trois livres sur *le Gorgias* de Platon, mais dont il n'est pas resté un seul fragment. Nous savons seulement, par Aulu-Gelle, que, s'occupant de l'utilité des châtiments, il leur assignait un triple but : 1° améliorer le coupable, 2° venger l'offensé, 3° servir d'exemple.

X.

TÉLÉOLOGIE (de τέλος, fin, et λόγος, discours, science : la science des fins). On appelle ainsi la philosophie appliquée à la connaissance des fins de la création et de chaque être en particulier, ou la considération philosophique du but final des choses. Mais cette considération ne peut pas donner naissance à une branche particulière de la philosophie, car la fin de l'homme est l'objet propre de la morale, et les diverses fins que la nature se propose dans l'organisation de chaque être se ramènent à une seule question : l'usage qu'on peut faire des causes finales dans les sciences naturelles. Cette question a été traitée ailleurs. *Voyez* CAUSES FINALES.

TELESIO (Bernardino), naquit en 1508 à Cosenza, en Calabre, d'une ancienne et illustre famille. Son oncle, Antoine Telesio, savant humaniste, lui donna une instruction classique des plus étendues, à Milan, puis à Rome. A Padoue, vers 1527, il s'adonna avec ardeur aux études philosophiques et mathématiques; et revenu à Rome, vers 1535, il prit, dans le commerce journalier qu'il entretint avec Bandinelli et Jean della Casa, la résolution de fonder une science de la nature plus vivante et plus réelle que la physique officielle, c'est-à-dire que celle d'Aristote. L'exécution de ce projet fut toutefois retardée par le mariage de Telesio et par des chagrins domestiques. Ce fut à Naples, dans le palais d'un de ses amis, Ferdinand Caraffe, duc de Nocera, que le novateur produisit ses opinions, et qu'il réunit un certain nombre de gens d'esprit et du monde en une académie libre, appelée tour à tour l'*Académie de Telesio*, ou l'*Académie de Cosenza*. Avant de fonder cet institut, il consigna le résultat de ses observations et de ses réflexions dans un ouvrage intitulé *De natura rerum juxta propria principia* (in-4°, 1565). Cet ouvrage, composé d'abord de deux livres, plus tard de neuf (1586), excita une vive sensation, non-seulement par son contenu, mais par son langage net et clair; il provoqua une violente polémique dans laquelle les aristotéliciens, et plus encore les moines d'ordres divers, déployèrent une triste et industrieuse animosité. Effrayé par l'orage qu'il avait soulevé, Telesio se retira dans sa ville natale, et bientôt après fut en proie à une mélancolie qui l'enleva, en 1588, au culte enthousiaste de ses compatriotes. Il méritait la réputation d'un esprit judicieux, précis et savant; d'un caractère ferme, prudent, sage et aimable; et parmi les philosophes

L'homme est l'image de la Trinité.

Par la mémoire, ou plutôt la reminiscence, il retient le souvenir de Dieu et espère le recouvrer.

Par la raison, il a foi en Dieu et le connaît médiatement.

Par l'amour ou la volonté, deux facultés que Tauler confond l'une avec l'autre, comme tous les mystiques, il tend vers Dieu.

Enfin, cette Trinité, cette triple faculté devient une par la syndérèse, ou vue suprême immédiate de Dieu, sorte d'extase.

Cette division est le résultat du péché, qui de possible est devenu actuel, réel, par la libre volonté de l'homme.

L'instrument de la régénération, c'est le détachement absolu, l'abstraction, l'ignorance savante et volontaire de toutes les choses créées, condition de la véritable et divine science. Cette abstraction théorique, jointe à l'abnégation pratique, constitue la vraie et féconde *pauvreté* qui *déifie* l'âme humaine et la fait consubstantielle à Dieu, imparfaitement durant cette vie, mais absolument après la mort.

On voit que ce qui caractérise le mysticisme de Tauler c'est un effort constant pour sauvegarder le libre arbitre, et échapper à la prédestination et au panthéisme. Ce n'est qu'au prix de contradictions choquantes en théorie, et grâce à ses tendances morales et pratiques, qu'il atteint à peu près ce but.

L'influence de Jean Tauler fut grande sur ses contemporains. On l'appelait *le docteur illumine*. On le prenait pour arbitre dans les différends. Son dévouement fut admirable pour les malades dans la peste noire qui désola Hambourg en 1348. Après quelques persécutions supportées avec courage et noblesse, il mourut entre les bras de sa sœur, religieuse au couvent de Saint-Nicolas-aux-Cordes, à Strasbourg, en 1361.

Le meilleur travail, et, pour ainsi dire, le seul accessible, sur Jean Tauler, c'est le savant mémoire de M. Schmidt sur le mysticisme allemand au XIV^e^ siècle, imprimé dans les *Mémoires de l'académie des sciences morales et politiques*, 1847, t. II, *Savants étrangers*.

TAURELLUS (Nicolas), naquit à Montbéliard le 26 novembre 1547, étudia à l'université de Tubingue la philosophie et la théologie, puis se fit recevoir à Bâle docteur en médecine. Il était attaché, en cette qualité, à la personne du duc de Wurtemberg, lorsque les théologiens, irrités par l'indépendance de ses opinions, excitèrent contre lui une cabale à laquelle il fut obligé de céder. Il retourna à Bâle, où il occupa une chaire de philosophie et de médecine jusqu'en 1580, époque où il fut appelé à Altdorf pour y enseigner les mêmes sciences. Il mourut de la peste qui ravagea cette dernière ville en 1606.

Taurellus est un des esprits les plus ardents et les plus libres de cette époque de liberté et d'enthousiasme qu'on appelle la Renaissance. Chez les uns, il passait pour un socinien; chez les autres, pour un athée. Il n'était qu'un ennemi de la routine et de la philosophie d'Aristote, telle qu'on la comprenait jusqu'alors, entourée d'une sorte de consécration religieuse, tant dans les écoles protestantes que dans les écoles catholiques. Il se demandait comment l'éternité du monde enseignée par le philosophe de Stagire pouvait se concilier avec le dogme biblique de la

mémoire lui rappelle comme analogue. Une âme est vertueuse, et n intelligente seulement, lorsqu'elle accomplit parfaitement ce qui conforme à sa nature véritable. Elle est sublime, lorsqu'elle sait s'a similer les qualités extraordinaires que la raison est forcée d'att buer à Dieu. Pour qu'une âme parvienne à un tel degré de pureté d'élévation, l'éducation et l'instruction ne suffisent pas; il faut que nature l'y ait disposée par une faveur particulière.'

On voit, par ce rapide exposé, combien le naturalisme de Tel est incomplet. On voit surtout, qu'après avoir reproché à Aristote s'être appuyé sur des hypothèses, il ne se fait pas faute de partir l même de suppositions également gratuites. Ainsi, les principes froid et du chaud, empruntés d'ailleurs à Parménide, et ce troisi principe passif, qui ne mérite pas le titre de principe, la matière; l séparation absolue, leur lutte permanente, leurs effets tantôt spiritu tantôt corporels, sont évidemment des conjectures semblables à qu'il appelle les rêves d'Aristote. Les contradictions ne font pas dé non plus. Non-seulement il place à côté des deux facteurs essen de l'univers un élément matériel; mais, pour expliquer la nature l'homme, il en admet ensuite un quatrième, savoir, l'âme imma rielle, directement créée par Dieu même, et devenant la forme l'esprit humain et la source des passions et des pensées. Pour com d'inconséquence, Telesio assigne à cette âme, spontanée et imm telle, une seule et même source de connaissances et de lumières, sensibilité. En résumé, le philosophe de Cosenza est plus habile à c tiquer qu'à découvrir.

Parmi ses disciples, il faut citer Campanella, Antoine Persio, Pa tius, et beaucoup d'autres d'entre ses compatriotes moins connus moins dignes de l'être. — *Voyez* un opuscule latin de l'auteur de article, *De Bernardino Telesio*, in-8°, Paris, 1850. C. B

TÉMOIGNAGE HUMAIN. On appelle témoin la personne affirme la réalité d'un fait dont elle a connaissance : le témoignage cette affirmation même; l'autorité du témoignage est la valeur e poids de cette affirmation.

Le témoignage humain est le lien le plus puissant de la société. T individu reçoit ou transmet par ce moyen un nombre infini de vérités d'erreurs. De génération en génération, de peuples à peuples s'entrel une chaîne infinie de témoignages vrais ou faux, sincères ou menteu qui met entre les intelligences humaines une solidarité qu'aucu catastrophe sociale ne peut détruire. L'autorité du témoignage re seule possible l'éducation de l'enfant, assure la justice sociale, prot à la fois et l'accusé et la société; fonde par l'histoire l'identité d peuples et du genre humain; abrége les recherches du savant, prépare aux hommes prudents une sagesse qui ne s'acquiert pas par seule expérience.

Mais quels sont les fondements sur lesquels cette autorité repo quels sont les principes par lesquels elle est légitime à nos yeux? R les a ramenés à deux. Le premier est l'inclination naturelle de l'hom à dire la vérité lorsqu'il n'est pas poussé au mensonge par quelque i térêt et quelque passion. Ce principe est très-puissant, quoiqu'on ne

ait connaître ce qu'il nous faut penser de lui, l'autre ce qu'il ire pour lui obéir. *Theologiam divinæ voluntatis revelatione defi- et philosophiam Dei cognitione. Philosophiæ triumphus*, p. 88.) exactement la même distinction que nous trouvons plus tard e *Traité theologico-politique* de Spinoza. Entre deux puissances différentes, il n'y a aucune contradiction possible, l'une s'a- nt à notre entendement, l'autre à notre liberté. De plus, la gie peut aussi en appeler au raisonnement: c'est tout ce qui est n susceptible de démonstration; et il n'est pas à craindre que rguments viennent heurter ceux de la philosophie, puisqu'ils iquent à des objets tout différents. Cependant la théologie ne se passer des vérités philosophiques et les suppose nécessaire-

Ainsi il faut savoir que Dieu existe, qu'il est tout-puissant, compte au nombre de ses attributs la bonté et la justice, avant avoir admettre qu'il s'est révélé aux hommes d'une manière rdinaire, qu'il leur a envoyé son Christ pour les racheter du , qu'il se laisse toucher par leurs prières et par leurs larmes. ste, Taurellus, conformément à la distinction que nous avons ée plus haut, n hésite pas à attribuer à la philosophie et à l'in- nce naturelle de l'homme une grande partie des dogmes sur els repose aussi la théologie : l'unité de la substance et la tri- les personnes en Dieu, la création du monde sans aucune ma- préalable, la création du genre humain, l'accord de la miseri- et de la justice divine. « Ces vérités, ajoute Taurellus (*ubi supra*, rtie, p. 216), sont parfaitement philosophiques, parce qu'elles nt être démontrées d'une manière certaine par le raisonnement; elles sont aussi théologiques, parce que la plupart ne les con- nt que par la tradition et n'y croient que sur l'autorité de Dieu. » ison par laquelle l'âme atteint à ces hauteurs, c'est qu'elle est ne substance simple qui ne peut se connaître elle-même sans con- Dieu, et tout ce qu'elle connaît elle le doit à elle-même; car, e une fois, elle ne peut connaître sans agir; elle n'est pas une nce inerte (*ubi supra*). Fidèle à ces principes, Taurellus ne nous nte guère, dans la suite de ses ouvrages, qu'une démonstration ophique des principaux dogmes du christianisme et une réfuta- les doctrines d'Aristote qui leur sont contraires. Il va sans dire fut aussi peu goûté des théologiens que des philosophes.

ire l'ouvrage que nous venons d'analyser, *Philosophiæ trium-* Taurellus a laissé les écrits suivants : *Synopsis Aristotelis Meta- sices ad normam christianæ religionis explicatæ, emendatæ et letæ*, in-8°, Hanovre, 1596; — *Alpes cæsæ, hoc est Andreæ Cæ- si monstrosa et superba dogmata discussa et excussa*, in-8°, Franc- -M., 1597; — *Cosmologia*, in-8°, Amberg, 1603; — *Cronolo- a*-8°, ib., 1603; — *De rerum æternitate*, in-8°, Strasbourg, 1604. e aussi l'apologie de Feurlin, *Dissertatio apologetica, pro Nic. llio*, in-4°, Nuremberg, 1734.

surnommé Calvisius, originaire de Béryte, près de venu aussi le surnom de Berytius. C'est un philoso- deuxième siècle de l'ère chrétienne, qui tenait

école à Athènes, sous le règne d'Antonin le Pieux, et comptait parmi ses disciples Aulu-Gelle. Aussi le peu que nous savons de lui le devons-nous principalement à cet écrivain, qui parle fréquemment et toujours avec respect de son ancien maître. Taurus Calvisius s'appliquait surtout dans son enseignement à expliquer les dialogues de Platon et à distinguer la doctrine de ce philosophe de celle d'Aristote, et de celle des stoïciens. Il a écrit plusieurs ouvrages, entre autres un commentaire en trois livres sur *le Gorgias* de Platon, mais dont il n'est pas resté un seul fragment. Nous savons seulement, par Aulu-Gelle, que, s'occupant de l'utilité des châtiments, il leur assignait un triple but : 1° améliorer le coupable, 2° venger l'offensé, 3° servir d'exemple.

X.

TÉLÉOLOGIE (de τέλος, fin, et λόγος, discours, science : la science des fins). On appelle ainsi la philosophie appliquée à la connaissance des fins de la création et de chaque être en particulier, ou la considération philosophique du but final des choses. Mais cette considération ne peut pas donner naissance à une branche particulière de la philosophie, car la fin de l'homme est l'objet propre de la morale, et les diverses fins que la nature se propose dans l'organisation de chaque être se ramènent à une seule question : l'usage qu'on peut faire des causes finales dans les sciences naturelles. Cette question a été traitée ailleurs. *Voyez* CAUSES FINALES.

TELESIO (Bernardino), naquit en 1508 à Cosenza, en Calabre, d'une ancienne et illustre famille. Son oncle, Antoine Telesio, savant humaniste, lui donna une instruction classique des plus étendues, à Milan, puis à Rome. A Padoue, vers 1527, il s'adonna avec ardeur aux études philosophiques et mathématiques; et revenu à Rome, vers 1535, il prit, dans le commerce journalier qu'il entretint avec Bandinelli et Jean della Casa, la résolution de fonder une science de la nature plus vivante et plus réelle que la physique officielle, c'est-à-dire que celle d'Aristote. L'exécution de ce projet fut toutefois retardée par le mariage de Telesio et par des chagrins domestiques. Ce fut à Naples, dans le palais d'un de ses amis, Ferdinand Caraffe, duc de Nocera, que le novateur produisit ses opinions, et qu'il réunit un certain nombre de gens d'esprit et du monde en une académie libre, appelée tour à tour l'*Académie de Telesio*, ou l'*Académie de Cosenza*. Avant de fonder cet institut, il consigna le résultat de ses observations et de ses réflexions dans un ouvrage intitulé *De natura rerum juxta propria principia* (in-4°, 1565). Cet ouvrage, composé d'abord de deux livres, plus tard de neuf (1586), excita une vive sensation, non-seulement par son contenu, mais par son langage net et clair; il provoqua une violente polémique dans laquelle les aristotéliciens, et plus encore les moines d'ordres divers, déployèrent une triste et industrieuse animosité. Effrayé par [illegible] qu'il avait soulevé, Telesio se retira dans sa ville natale, et [illegible]s fut en proie à une mélancolie qui l'enleva, en 1588, [illegible]asiaste de ses compatriotes. Il méritait la réputation d'[illegible] caractère ferme, prudent

rains il se distinguait autant par la modestie simple et grave
eurs, que par la tranquille sobriété de son génie.
on principal ouvrage, dont la meilleure édition, en neuf li-
: de 1586, il publia une série, devenue très-rare, d'opuscules
à diverses questions de philosophie naturelle. Après sa mort,
ntoine Persio edita quelques autres de ses traités de physique
ysiologie. Presque tous ces travaux furent mis à l'index
malgré la faveur particulière dont leur auteur avait joui à la
ome, laquelle lui avait offert jusqu'à l'archevêché de Cosenza.
rine du Calabrais, ce qu'il appelle ses *principes propres*, for-
: parties, l'une critique, et l'autre positive. Dans la première
particulièrement Aristote, en lui reprochant de donner pour
de pures hypothèses, des abstractions; de s'adresser à la
ion à l'expérience; de construire et d'imaginer, et non d'ob-
le découvrir; c'est-à-dire de suivre une méthode tout à fait
ux vues de la nature et aux vœux manifestes de la Divinité.
éthode, il oppose la sienne, *l'intuition des choses et de leurs*
connaissance sensible des êtres réels, *entia realia*. L'analogie,
n des vraisemblances, et même l'induction, sont déjà recom-
par Telesio, qui, pour cela, est appelé par Bacon le premier
s modernes, *nororum hominum primus*.
partie dogmatique de son ouvrage capital, il traite très-peu
beaucoup de l'homme, mais particulièrement du monde.
t-on diviser son système en deux parties, en cosmologie et
pologie.
première de ces deux parties, il assigne trois principes à
deux incorporels et actifs, le froid et le chaud, et un troi-
rement corporel et passif, la matière. La chaleur lui est un
éleste, le froid un principe terrestre : l'une, la source du
t et de la vie; l'autre, la raison de l'immobilité et du repos.
e, cette base des corps, cet objet des deux agents incorpo-
, ni augmentée, ni diminuée en général; tandis que le froid
id se disputent sans cesse la prépondérance et triomphent
ur. Leur lutte a produit le ciel et la terre; tandis que le
soleil et de la terre fait naître les choses de second ordre,
les animaux. Ce qui distingue l'homme des animaux, c'est
ède seul une âme immortelle, divine, immédiatement inspi-
on créateur; pendant que les animaux ne sont remplis et
que d'un esprit séminal, formé et nourri de leur semence
ussi l'homme ne peut-il pas être satisfait uniquement de la
et de la connaissance des choses qui servent seulement à le
et à le faire jouir des biens matériels; il aspire ardemment à
n'ont pas d'utilité sensible, aux choses intellectuelles et mo-
'est content qu'après être parvenu à contempler Dieu et ses
t à goûter d'avance l'avenir éternel et une immortalité bien-
Chez lui, la sensation n'est pas une simple impression des
[redacted], elle est la perception des qualités mêmes de ces objets,
[redacted] que des mouvements de l'intelligence percevante. Il a
de se retracer ce qui est absent, puis d'anticiper
luant, en induisant, en rapprochant ce que sa

mémoire lui rappelle comme analogue. Une âme est vertueuse, et non intelligente seulement, lorsqu'elle accomplit parfaitement ce qui est conforme à sa nature véritable. Elle est sublime, lorsqu'elle sait s'assimiler les qualités extraordinaires que la raison est forcée d'attribuer à Dieu. Pour qu'une âme parvienne à un tel degré de pureté et d'élévation, l'éducation et l'instruction ne suffisent pas; il faut que la nature l'y ait disposée par une faveur particulière.

On voit, par ce rapide exposé, combien le naturalisme de Telesio est incomplet. On voit surtout, qu'après avoir reproché à Aristote de s'être appuyé sur des hypothèses, il ne se fait pas faute de partir lui-même de suppositions également gratuites. Ainsi, les principes du froid et du chaud, empruntés d'ailleurs à Parménide, et ce troisième principe passif, qui ne mérite pas le titre de principe, la matière; leur séparation absolue, leur lutte permanente, leurs effets tantôt spirituels tantôt corporels, sont évidemment des conjectures semblables à celles qu'il appelle les rêves d'Aristote. Les contradictions ne font pas défaut non plus. Non-seulement il place à côté des deux facteurs essentiels de l'univers un élément matériel; mais, pour expliquer la nature de l'homme, il en admet ensuite un quatrième, savoir, l'âme immatérielle, directement créée par Dieu même, et devenant la forme de l'esprit humain et la source des passions et des pensées. Pour combler d'inconséquence, Telesio assigne à cette âme, spontanée et immortelle, une seule et même source de connaissances et de lumières, la sensibilité. En résumé, le philosophe de Cosenza est plus habile à critiquer qu'à découvrir.

Parmi ses disciples, il faut citer Campanella, Antoine Persio, Patritius, et beaucoup d'autres d'entre ses compatriotes moins connus et moins dignes de l'être. — *Voyez* un opuscule latin de l'auteur de cet article, *De Bernardino Telesio*, in-8°, Paris, 1850. C. Bs.

TÉMOIGNAGE HUMAIN. On appelle témoin la personne qui affirme la réalité d'un fait dont elle a connaissance : le témoignage est cette affirmation même; l'autorité du témoignage est la valeur et le poids de cette affirmation.

Le témoignage humain est le lien le plus puissant de la société. Tout individu reçoit ou transmet par ce moyen un nombre infini de vérités et d'erreurs. De génération en génération, de peuples à peuples s'entrelace une chaîne infinie de témoignages vrais ou faux ou menteurs qui met entre les intelligences humaines un qu'une catastrophe sociale ne peut détruire. L'autorité seule possible l'éducation de l'enfant, assure la à la fois et l'accusé et la société; fonde par peuples et du genre humain; abrége les re prépare aux hommes prudents une sagesse qu seule expérience.

Mais quels sont les fon lesque quels sont les principes p est l les a ramenés à deux. Le nal à dire la vérité lorsqu'il n térêt et quelque passion. (

, et on ne le remarque point précisément parce qu'il
n'arrive rien : on ne fait attention qu'à ses infractions.
très-sensible dans l'enfance, qui est naturellement sin-
cère, croit à mentir que lorsque l'expérience lui a ap-
pris que cela peut être utile. Il est aisé de se convaincre de
la force de ce principe en se demandant si l'on n'a pas
plaisir à dire le vrai qu'à mentir lorsque rien ne nous y
oblige. « Je crois, dit Reid (*Recherches sur l'entendement humain*, ch. II, sect. 24 de la traduction française), est tou-
jours sur mes lèvres : elle s'en échappe naturellement si
rien ne l'arrête. Pour qu'elle en sorte, il n'est pas besoin que j'aie
des raisons bonnes ou mauvaises : c'est, au contraire, quand
il n'y a aucune intention, qu'elle sort le plus infailliblement.
Je donne à ce premier principe le nom de *principe de vé-
racité*. Le principe, qui répond à celui-là, est, toujours dans le
même sens, le *principe de crédulité*. De même que nous disons
la vérité, nous croyons aussi naturellement que les au-
tres sont disposés à la dire, et la disent en effet. Ni le men-
songe ni la ruse ne sont les premiers mouvements de l'esprit.
L'enfant, et dit tout ingénûment : elle apprend à douter
qu'à mentir. Même après les avertissements nombreux
l'homme fait est toujours plus disposé à croire qu'à

, quoique né pour la vérité, ne l'énonce pas toujours
s. Il trompe et il se trompe. L'erreur et le mensonge
ces qui corrompent la sincérité naturelle du témoignage.
e un fait ou une vérité. Mais a-t-il bien vu ce fait? a-
-il cette vérité? n'est-il pas dupe de son imagination,
ses passions? ou bien, sans être dupe lui-même, n'a-
intérêt à duper les autres? Telles sont les questions
il devant chaque témoignage, et qui ne peuvent être
une critique sévère.

cette critique sont parfaitement connues. Puisque le té-
être vrai, soit par l'erreur, soit par le mensonge, il
r à quels signes on peut reconnaître la présence de ces
, l'erreur dans un témoin peut venir de deux sources :
ance en général, c'est-à-dire d'une certaine incapacité
de voir et d'observer; ou de son ignorance relative au
u'il s'agit d'éclaircir. Il est certain d'abord que l'homme
aire, ou qui manque naturellement de jugement, ne voit
choses qu'il voit, et est incapable d'en raconter les détails
exactitude. Il y a des esprits, même distingués, qui
nt de l'[illegible] d'observation ou de la mémoire, qu'ils
avec[illegible]on aucune des circonstances d'un fait
il ne suffit pas d'avoir des yeux, il
les choses; et celui qui, soit dé-
nque de cette faculté d'atten-
un garant médiocre de la vé-
bsolument préférer, en fait
ant; il faut seulement avoir

soin d'interroger chacun sur les faits dont il peut déposer : c'e
qui a vu qui est le vrai savant dans cette circonstance. Il fa
examiner si le témoin sait bien la chose dont il parle, ou s'il l'
ne consulter l'astronome que sur les révolutions des astres, le
cien sur les phénomènes physiques, l'artisan et le laboureur sur
tails de leur profession. Quand il s'agit d'éclaircir un fait parti
les témoins les plus autorisés seront ceux qui étaient présents,
même un enfant : tant la connaissance spéciale du fait a plus
qu'une certaine capacité générale, qui n'a point à s'exercer
circonstance !

Mais il ne suffit pas que le témoin soit très-capable de conn
vérité; il faut encore qu'il soit disposé à la dire : or, pour juge
sincérité il faut examiner quelles raisons peuvent l'empêche
sincère : d'abord, l'habitude du mensonge, c'est-à-dire une
disposition à tromper en général; en second lieu un intérêt pa
à tromper dans une circonstance donnée. En effet, tel homm
n'est point menteur par nature, peut l'être dans certain cas
intérêt; tel autre, au contraire, d'un caractère peu recomma
sera sincère dans un cas particulier où rien ne le porte à menti
témoin d'un caractère honorable affirme un fait où il n'a nul
les deux conditions de la moralité du témoin seront réunies, et
fiance pourra être entière. La sécurité sera plus grande enco
qu'un témoin déposera contre son propre intérêt.

Mais quelles que soient les garanties de capacité et de sincé
puisse offrir un témoin s'il est seul, il reste encore des raison
santes de doute, sinon pour les faits d'un intérêt vulgaire, d
pour les faits importants. Qu'une personne d'un caractère grave
nul intérêt vienne déposer d'un crime commis, ce témoignage
table fera naître de fortes présomptions et peut-être une convict
rale dans l'esprit d'un juge. Mais la prudence ne permettrait pas
rapporter à ce témoignage unique, et aucune loi humaine
n'autorise la condamnation d'un accusé sur lequel ne pèse
charge que le témoignage d'un seul homme. La raison en est
n'est jamais assez sûr de pénétrer dans l'esprit d'un homme
convaincre sans réserve ou qu'il a bien vu une chose, ou qu'il
cun intérêt possible à affirmer l'avoir vue.

Le témoignage des hommes a un bien plus grand poids lorsq
sieurs témoins se rencontrent dans une même affirmation sur u
fait. Cependant, même cette rencontre de témoignages doit êt
mise à une certaine critique; car il peut arriver que plusieurs
soient engagés par une même ignorance, une même passion
même intérêt, à dire les mêmes choses. Si plusieurs témoins a
une chose, sont aussi incapables les uns que les autres d'obser
exactitude et discernement les faits dont ils déposent; si l'ima
leur peint à tous le même fait sous les mêmes couleurs; si un
prévention, un intérêt commun, un esprit de corps les éga
même manière, faudra-t-il croire à plusieurs témoins plutôt
seul? Assurément non. Que sera-ce donc si, à plusieurs témoi
s'opposent des témoignages contraires? Le nombre des tém
trouve compensé alors par leur partage. Il faut comparer l

ns et chercher de quel côté se rencontre non-seulement l'a-
lu nombre, mais celui du poids : les témoignages les plus
t les plus désintéressés valent toujours mieux que les plus
x. S'il ne se rencontre qu'un seul ordre de témoins et de dé-
, il importe, avant de se fier tout à fait, d'examiner si les té-
s opposés n'ont pas pu être supprimés ou subornés ; il faut
entre elles les dépositions des témoins, les contrôler les unes
itres, les confronter, en un mot. La probabilité du témoignage
ra à mesure que, dans une plus grande différence d'origine,
s, de passions, d'intérêts, de lumières entre les témoins, se
une plus grande conformité dans leurs déclarations; et si enfin
ité de tous les témoins possibles, sur un fait qui a pu être connu
par un très-grand nombre de personnes, se rencontre cepen-
ns aucun témoignage contraire, on peut considérer le fait
ttesté et comme certain.

ne suffit pas, dans l'appréciation du témoignage des hommes,
iquer à l'examen des témoins. Il y a encore un élément dont
nir compte, et qu'il faut mesurer et peser également : c'est
et la nature du fait attesté. On a discuté sur cette question
s'il faut avoir égard à la nature du fait, à sa vraisemblance
ossibilité, dans l'examen des témoignages. Suivant certains
, l'autorité morale du témoin suffit, et, si elle est assurée,
itile de rechercher si le fait est possible et probable. Mais la
est précisément de décider si les conditions d'autorité exigées
témoignage ne croissent pas nécessairement en raison de l'in-
dance des faits; si, à autorité égale, un témoignage qui af-
fait tout simple, n'est pas plus facilement cru que celui qui nous
n fait extraordinaire. Ici, le sens commun et l'expérience ne
aucun doute. Qu'une personne connue à peine nous raconte
rdinaire de la vie, nous ne doutons point de ce témoignage
au contraire, qu'un ami, qu'une personne très-autorisée au-
ous, vienne nous raconter des faits extraordinaires, comme,
mple, qu'un somnambule a vu ce qui se passait à plusieurs
l'endroit qu'il habite, qu'il a décrit des lieux qu'il n'avait
isités, qu'il a guéri des maladies par l'effet d'une seconde
s sortes de prodiges nous laissent incrédules, quel que soit
re des témoins qui les attestent, au moins jusqu'à ce que
ons vérifié avec une sévérité inaccoutumée l'autorité de ces
ges. Il est donc hors de doute que, dans la pratique de la
s exigeons des conditions plus sévères dans les témoins, à
que les faits deviennent plus difficiles à croire par leur rareté,
culté, enfin leur invraisemblance. Et, si le témoignage portait
faits que nous considérons comme absolument impossibles,
moignage ne pourrait réussir à nous les faire croire. La seule
est de savoir s'il y a aucun fait que nous puissions réputer
ble, et qui doive ainsi légitimement provoquer une incrédu-
ue. Au moins en est-il qui, approchant de l'extrême invrai-
ce, exigent dans les témoins les dernières conditions possibles
ude et d'autorité.

orité du témoignage variant ainsi selon le nombre et la qualité

rée finie, qui nous apparaît sous la forme de la continuité des événements, éveille en nous l'idée d'une durée éternelle, infinie, qui n'a ni commencement, ni milieu, ni fin, de *l'éternité*.

2°. Quelle est *l'origine de la notion de durée?* L'idée du temps nous est fournie par la mémoire. Or, si l'on examine la nature de cette faculté et son objet, on verra que la durée ne peut nous être suggérée par le spectacle des choses extérieures.

De quoi nous souvenons-nous en réalité? des opérations de notre esprit, et de ses divers états antérieurs. Quand nous disons : Je me souviens de telle personne, de tel objet, c'est comme si nous disions : Je me souviens d'avoir vu tel objet ou telle personne. La vision passée de la personne ou de l'objet, voilà l'objet de la mémoire. Les objets des sens nous sont donnés hors de nous; ceux de la conscience et de la mémoire, en nous. Nous ne nous souvenons en réalité que de nous-mêmes. C'est donc au dedans de nous que nous puisons d'abord la notion de la durée.

La durée nous est donnée comme *nôtre* dans la mémoire, et si nous la transportons aux objets et aux événements du monde extérieur, c'est que, par une induction postérieure, nous concevons qu'etoutes choses durent comme nous durons nous-mêmes.

L'esprit connaît qu'il est le même qui a vu et qui se souvient d'avoir vu, et qu'il a continué d'être dans le même intervalle. Or, continuer d'être le même, c'est cela qui s'appelle durer. C'est donc le *moi* qui a duré. La durée est dans l'identité de notre personne, qui assiste elle-même à la succession de ses opérations et de ses divers états. Mais pour saisir la durée à sa véritable origine, il faut remonter plus haut que l'opération elle-même, qui n'est qu'un effet. Les opérations se succèdent, l'activité est continue. Or, c'est cette activité continue qui m'atteste mon identité continue, et mon identité continue qui me donne ma durée continue. Agir sans cesse avec la conscience de son action présente et la mémoire de son action passée, c'est durer. L'origine de la notion de durée est donc dans le premier acte de la mémoire, et la durée que la mémoire nous révèle est notre propre durée.

3°. Nous durons, mais nous savons aussi que tout dure. Comment passons-nous du premier fait au second? Evidemment ce n'est pas en généralisant le premier, comme le veut Condillac. Nous ne donnons pas notre durée aux choses, nous supposons qu'elles durent indépendamment de nous. C'est donc par une autre *induction* que l'induction empirique que nous transportons la durée aux objets hors de nous. A l'occasion de notre propre durée, nous concevons que toutes choses durent, et à l'occasion de la durée des choses, nous comprenons une durée nécessaire immuable, éternelle, qui n'a pas commencé et ne pourrait finir. Ici doit intervenir une faculté supérieure aux sens et à la mémoire, la raison.

« Nous ne durons pas seuls, dit M. Royer-Collard (*ubi supra*); mais, dans l'ordre de la connaissance, toute durée émane de celle dont nous sommes les fragiles dépositaires. La durée est un grand fleuve qui ne cache point sa source, comme le Nil, dans les déserts; ce fleuve coule en nous, et c'est en nous seulement que nous pouvons observer et mesurer son cours. »

cette diminution est appréciable par le calcul. Le temps
trer, sans aucun doute, dans l'appréciation et la critique du
sage; mais il n'en oblitère pas absolument l autorité ; quelquefois
il y ajoute. C'est un élément qu'il faut compter et comparer à
ap d'autres, mais qui n'est pas, par lui seul, un principe de
Si les mêmes conditions d'exactitude que nous exigeons
moin se rencontrent dans la transmission de son témoignage, il
as plus de raison de douter dans le second cas que dans le pre-
orsque la transmission est purement orale, c'est-à-dire tradi-
le, il faut tenir compte, il est vrai, de l altération que la vérité
ibir en passant par tant de bouches différentes; mais il reste
s vrai qu'une longue tradition a une légitime autorité, et ne doit
oquée en doute que par des raisons précises et bien appuyées.
insi que l'existence d Homère et les premiers événements de
e de Rome conserveront toujours leur autorité traditionnelle,
e l'on n'y opposera pas de raisons très-fortes et très-convaincantes.
e procès de la critique et de la tradition, c'est à la critique à
preuve, et la tradition a pour elle un préjugé naturel. Mais
la tradition se fixe soit dans des monuments, soit dans des
le temps n'a plus d'influence sur la certitude de ces témoigna-
e fois arrêtés, et qui se transmettent ainsi avec leur autorité
ve. On ne peut nier qu'une médaille n'ait exactement la même
aujourd'hui qu'au temps où elle a été frappée ; l'autorité du lé-
ge de Thucydide ou de Tacite est aujourd'hui telle qu'au mo-
i ils ont écrit.
eule question préalable est ici la question d'authenticité. Or, l'au-
ité des monuments et des écrits a ses règles comme le témoignage
L'authenticité est une sorte de sincérité. Aujourd'hui surtout que
ts, grâce à l'imprimerie, ont obtenu une fixité et, pour ainsi dire,
rmité dont les anciens n'avaient pas l'idée, on ne voit pas que
s convenablement attestés perdent de leur valeur avec le temps.
t de Henri V ou celle de Charles Ier ne sont pas moins certaines
l'hui qu'il y a deux cents ans. On peut dire même que le temps,
nuire à la certitude historique, y ajoute souvent, puisqu'il dé-
constamment des pièces nouvelles et des témoignages de plus
s précis. L'héritage historique, transmis par les temps, n'a
en à craindre, et nous pouvons attendre en sécurité les années
s fixées par les mathématiciens.
plication du calcul des probabilités à l'autorité du témoignage
i suggère naturellement la question de savoir quelle est la certi-
i témoignage lorsque toutes les conditions de véracité et d'exacti-
trouvent réunies. Peut-on attacher le nom de certitude à la
provoquée en nous par un tel témoignage? ou, comme le pen-
philosophes, ne devons-nous considérer cette croyance
haut degré possible de probabilité? C'est l'opinion de
voir dit que nous y adhérons aussi fermement que si
certaine, ajoute cependant que « le plus haut
que le consentement général de tous les
autant qu'il peut être connu, concourt,
affirmer la vérité d'un fait particulier

attesté par des témoins sincères. » Nous ne pouvons consen
notre compte, à cette atténuation de la certitude du témoignage
Si l'on donne le nom de certitude à cet état de l'esprit qui ad
qu'il croit la vérité sans aucun mélange de doute, on ne pe
naître le caractère de la certitude dans l'adhésion que nous ac
certains faits attestés par le témoignage universel. S'appuiera-t
sophisme, que l'autorité d'un témoin isolé, quelque grande q
n'est jamais que probable, et que, par conséquent, l'autorité de
témoignages n'est qu'une source de probabilités ? Ce sophisme
dans la logique sous le nom du Chauve ou du Monceau. I
dent que ce qui fait ici la certitude, c'est précisément la
unanime des témoins; et, comme dans cette hypothèse tou
d'erreur disparaît, le doute disparaît également. Dira-t-on
a certitude que lorsqu'il y a évidence, et qu'il ne peut y a
dence dans un fait que nous ne connaissons pas immédiatem
répondons que ce n'est pas le fait par lui-même qui est éviden
principe : qu'un nombre considérable de témoins ne peuven
dans une même erreur ou dans un même mensonge,
attestent un fait qu'ils ont pu connaître et où aucun d'eu
quoi que soit intéressé. Voilà le principe évident, d'où sor
une conséquence, l'évidence du fait attesté.

Si c'est une erreur de méconnaître la certitude positive
gnage humain, c'en est une autre plus grave de considérer
gnage comme la source unique de la certitude. C'est un sy
l'on a vu naître de nos jours. Il est trop évident que l'i
peut être un témoin suffisant de la vérité, que si l'on suppo
qu'il est capable de connaître et de comprendre la vérité.
gnage est un fait composé qui suppose l'action de la plup
facultés intellectuelles. Supprimez l'autorité de la conscience
du jugement, du raisonnement, nous ne voyons pas par quel
homme pourra connaître un fait, le comprendre et l'atteste
bien plus évident encore s'il s'agit d'une vérité : car ici une
testation ne suffit plus, la démonstration est nécessaire; c
qu'il faut que l'intelligence parle à l'intelligence. Il faut laisser
gnage son domaine, si on en veut pas compromettre son
l'exagérant. Son domaine est celui des faits; mais, même da
pire qui lui est propre, il ne faut point lui ôter son soutie
l'intelligence; il n'est que la déposition de l'esprit, il n'en est
mière : la lumière lui vient des facultés premières et néc
notre intelligence. C'est là qu'il faut pénétrer pour trouver l'
la parole humaine. La parole est un signe qu'il ne faut pas
avec la chose qu'elle signifie. Telle est la confusion, telle e
de l'école qui, voulant arracher l'homme à lui-même et à
pour le livrer tout entier à l'autorité, s'est plu à combattre l
de nos facultés intellectuelles, à les rendre esclaves du témoi
la parole. C'est un sensualisme d'un autre ordre, d'accord
de Condillac, pour faire venir nos idées du [redacted]
l'homme la faculté naturell[redacted]
illusions et ces sophism
l'intelligence humaine;

Voyez, sur le témoignage, *Encyclopédie*, art. *Certitude*, par l'abbé de Prades. — Laplace, *Essai philosophique sur le calcul des probabilités*. — Reid, *Recherches sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun*, c. 6, sect. 24. — Daunou, *Cours d'études historiques*, t. 1er. P. J.

TEMPS. La question du temps et celle de l'espace sont étroitement liées et ne peuvent s'isoler. Les points qui leur sont communs ayant été traités soit à l'article de l'Espace, soit à celui de l'Étendue (*Voyez* ces mots), nous nous attacherons ici aux caractères spéciaux de l'idée du temps et aux problèmes qu'elle soulève.

Les questions relatives au temps et à la durée qui appartiennent à la psychologie ont été traitées avec une telle supériorité et une si admirable précision par Royer-Collard (*Voyez Fragments* de Royer-Collard, à la fin du IVe vol. des *Œuvres de Reid*, trad. par M. Jouffroy), qu'il ne nous reste plus rien de mieux à faire que de résumer les résultats de cette belle analyse, sauf à indiquer les points qui pourraient encore laisser quelque prise à la discussion.

1°. Quels sont les *caractères de l'idée du temps?* On doit distinguer la notion de durée de celle de la succession des événements, qui suppose la durée, et de celle du mouvement, qui nous aide à la mesurer. La succession nous révèle la durée, mais la succession ne serait pas sans la durée; c'est la durée qui introduit la continuité dans la succession. Quant au mouvement, il est successif et s'accomplit à la fois dans l'espace et dans le temps. Qu'est-ce donc que la durée? S'il est permis de chercher une définition à une des notions simples et premières de l'intelligence, nous dirons que c'est une quantité continue sans laquelle il est impossible de concevoir aucun changement, aucune succession; dans laquelle nous supposons que tout se succède et s'écoule, les événements du monde extérieur comme nos propres pensées, nos actes, les états et les modifications de notre être. De même que tout corps est étendu et occupe un lieu, de même tout changement, tout phénomène s'accomplit dans le temps. Le temps est le lien des événements, comme l'espace est le lien des corps. Nous concevons la durée comme quelque chose de continu, composé de parties homogènes, divisible à l'infini par la pensée, ainsi que l'étendue nous apparaît comme quelque chose de continu qui peut être également divisé indéfiniment, quoique nous soyons obligés d'admettre que les dernières particules des corps échappent à la division. Enfin, l'espace et le temps sont également commensurables. Il existe un rapport entre les parties de la durée et les parties de l'étendue. Ce rapport est tel que la durée peut être représentée par l'étendue, par un mouvement uniforme pris pour unité de mesure.

La notion de la durée est due à la mémoire, dont elle n'est pourtant [illegible] plus l'objet propre que l'étendue n'est l'objet propre du toucher. [illegible] est pas l'étendue que nous touchons, ce n'est pas de la durée que [illegible] souvenons; mais nous ne pouvons toucher un corps sans le [illegible]da, ni nous souvenir d'un événement sans le rapporter à

l'étendue finie, divisible, nous suggère l'idée d'un [illegible]es, indivisible et nécessaire, de même la du-

jours l'opposition de l'infini et du fini, et la difficulté de savoir comme les deux termes se concilient, comment l'un manifeste l'autre en s'opposant à lui. Dieu est présent partout, il remplit le monde de son immensité; il n'est pas pour cela divisible, ni commensurable. Dieu est dans l'immensité sans sortir de lui-même, et cette immensité, c'est lui même. Le problème, sans doute, n'est pas résolu; il reste environné de mystères et d'une obscurité peut-être impénétrable; mais il doit rester dans ses véritables termes. La solution proposée nous paraît plus propre à le faire rétrograder qu'à le faire avancer. C. B.

TENNEMANN (Guillaume-Théophile), bien plus connu comme historien de la philosophie que Tiedemann, son émule, naquit le 7 décembre 1761, dans un village voisin d'Erfurt, où son père remplissait les fonctions de pasteur. Il avait quatre ans, lorsque la petite vérole lui donna des infirmités qui ne finirent qu'avec sa vie. Son développement d'esprit s'en trouva retardé, faiblement secondé d'ailleurs par son père, homme fantasque et bourru, qui était en même temps son précepteur. A l'âge de seize ans, il fut envoyé au collége d'Erfurt; deux ans après, en 1779, il fut admis à l'université de cette ville. Il devait étudier spécialement la théologie; mais ses goûts l'entraînèrent d'abord aux cours de philosophie; il résolut de vouer à *la science des sciences* tout ce qu'il avait de talents et de santé. En 1781, il quitta l'école d'Erfurt pour celle d'Iéna, dès lors si sérieusement occupée de métaphysique et de morale. La *Critique de la raison pure* paraissait en ce moment même : Tennemann la médita et s'en déclara l'adversaire. Cette opposition, néanmoins, ne dut pas être de longue durée. Peu d'années après, il passa de la contradiction à une sympathie des plus dociles. Son coup d'essai roulait sur le problème de l'existence substantielle de l'Âme et sur la possibilité de la connaître : *De quæstione metaphysica, num sit subjectum aliquod animi a nobisque cognosci possit. Accedunt quædam dubia contra Kantii sententiam* (1788). La solution de Kant y est encore contestée et combattue. Elle ne l'est plus dans les ouvrages, soit théoriques, soit historiques, que Tennemann publia dans la suite, et dont nous indiquerons les plus distingués.

En 1791, il fit paraître un livre consacré aux *Doctrines et opinions de l'école socratique touchant l'immortalité de l'âme*. En 1792 et 1793 quatre volumes vinrent exposer le *Système de la philosophie platonicienne*. En 1798 enfin, il commença la publication de sa principale œuvre, de son *Histoire de la philosophie*, qui forme douze volumes (11 tomes) et qui est cependant restée inachevée. La dernière livraison en parut vers 1819, c'est-à-dire vers l'époque même où mourut l'auteur.

Après avoir professé la philosophie et l'histoire de la philosophie pendant quinze ans à l'université d'Iéna, Tennemann avait été appelé en 1804, à l'académie de Marbourg, pour y remplir la chaire devenue vacante par la mort de Tiedemann. Douze ans après, il avait été aussi nommé bibliothécaire de cette antique et solide institution. A côté des productions que nous venons d'énumérer, il avait fait imprimer plusieurs traductions, genre de travail où il excellait : les *Essais* de Hume

n point intéressant est celui de la *mesure du temps*. Comment
ure la durée ? D'abord, la durée est-elle *commensurable* ?
ns-nous une mesure, une unité invariable de la durée ? Pour
elle-même, cette mesure exacte n'existe que d'une manière
appliquée, elle perd sa précision. Le caractère de la me-
la durée. Il y a une unité idéale et une unité réelle toujours plus
s affectée d'erreur. Mais, au moins, cette unité réelle telle que
ne soit pas appréciable, qu'est-elle, et où la prendre-t-
tout le monde sait que nous la possédons et que c'est dans le
ent que nous la trouvons. Le mouvement est un phénomène
ere à la fois dans l'espace et dans le temps. D'où il suit que,
mouvement uniforme, les espaces parcourus étant entre eux
les temps employés à les parcourir, si un de ces espaces est
ir unité de l'étendue, le temps employé à le parcourir acquiert
neté d'unité à l'égard de la durée. La mesure de l'un est con-
nt signifiée par la mesure de l'autre et obtient la même pré-

cela suppose un mouvement uniforme. Or, qui nous garantit l'uni-
du mouvement ? Le mouvement uniforme est celui où des espaces
ont parcourus en des temps égaux ; il y a donc des temps égaux
nus tels avant que l'on sache que le mouvement est uniforme ;
connaître l'égalité du temps, il faut une mesure fixe antérieure
ement uniforme. Le temps se mesure par le mouvement. Celui
rre ou du soleil est-il uniforme ? Les astronomes le supposent ;
est une hypothèse, une donnée première, une sorte de *postu-*
Par cela même qu'ils supposent des espaces égaux parcourus
ps égaux, ils ont déjà une mesure de la durée. La mesure d'une
e ne peut être prise que dans cette quantité ; la mesure de la
dans la durée. Où donc la trouvons-nous ?
r-Collard, d'accord ici avec Maine de Biran, démontre que,
ne que notre durée est la seule qui nous soit immédiatement
et que c'est d'elle que nous partons pour concevoir la durée
ses étrangères à nous, de même aussi la mesure primitive
urée ne se rencontre qu'en nous. Il n'y a, dit-il, qu'une seule
et si elle est commensurable, c'est dans la nôtre seulement
ide la mesure commune. Pour cela il faut, de plus, que nous
assurés que la portion de notre durée, prise pour unité, est une
é invariable. Durons nous uniformément ? Tout se ramène à
uestion.
s croyons à l'uniformité de notre durée, et cela antérieurement à
ience. Nous croyons que le temps marche d'un pas égal. Mais
lence confirme-t-elle ce préjugé ? Y a-t-il un fait en nous qui
nous servir de type de l'égalité, nécessaire pour concevoir l'u-
é des mouvements ?
[redacted] Royer-Collard, par une analyse plus approfondie des
[redacted]ce, et en particulier du phénomène de la volonté,
[redacted] le fait vraiment égal à lui-même qui sert de base
[redacted], c'est l'acte volontaire, l'*effort* de la volonté.
[redacted] ie marche. Le mouvement commence par
[redacted] lit un premier instant, se continue par

un autre acte, qui me donne un second instant; par un troisièm me donne un troisième instant. Je prends pour unité de durée l'i déterminé par l'effort qui produit un pas. Cet effort se renouvell cesse, et la succession de ces efforts est sensiblement uniforme.

Le phénomène qui appartient à la volonté a le triple avantage tre clair: il n'y a de clair, pour la conscience, que ce qui est a pagné d'un acte d'attention; 2° d'être parfaitement ideptique e ple: rien de plus simple que l'acte volontaire; 3° de se produir fois en nous et hors de nous, dans la force volontaire ou dans qui en est le principe, et dans le corps; d'être traduit par un n ment extérieur d'égale durée, qui s'accomplit dans l'espace. D que l'espace et la durée sont liés entre eux, et que l'un peut senter l'autre.

En traitant de l'espace, nous avons déjà fait connaître l nions diverses des philosophes relativement à la nature du temp vouloir sortir ici du rôle de critique et d'historien, il est de no voir de nous élever contre toute explication superficielle ou fau aurait pour résultat de supprimer le problème sans le résoudre. porte qu'un problème comme celui-ci reste intact avec ses obscu ses mystères. Ne dût-il jamais être résolu, il ne faut pas qu'il raisse de la science devant des assertions qui, au fond, n'exp rien, et qui altèrent les notions mêmes de la pensée.

Il est clair que, pour réussir dans cette entreprise ardue où métaphysiciens du premier ordre ont échoué, il faut se mettre en contre le double danger de réaliser des abstractions, et de conv conceptions pures de l'esprit, en conditions ou possibilités logiqu choses que l'esprit persiste à regarder comme ayant une ex réelle indépendante de la science, et de sa manière de voir ai des objets dont il les abstrait.

Or, voici ce que l'on propose:

L'espace et le temps, dit-on, conçus comme existant en deh corps étendus et des événements qui se succèdent, ne sont ri eux-mêmes, ou tout au plus ne sont-ils qu'une simple pos d'exister, une possibilité logique. Faites abstraction des corps meuvent dans l'espace, reste le vide. Or, le vide, c'est le Faites abstraction des événements qui se succèdent dans le ten temps n'existe plus. Reste la possibilité de nouveaux événemer nouveaux changements qui se succéderont et seront soumis à la loi. Le temps donc n'est rien sans les événements qui le cons par leur succession; l'espace n'est rien sans l'étendue des corps il n'est que l'abstraction, réalisée dans l'esprit et incorporée d nom. Il est bien vrai que l'esprit conçoit encore l'espace mêm qu'il a supposé les corps anéantis, le temps infini lorsqu'il a su les événements; mais il réalise une abstraction, il construit dans sée une idole à laquelle il donne l'attribut de l'être infini.

En un mot, l'espace, c'est l'image de l'étendue qui reste dan prit quand le corps est supprimé; le temps, c'est la possibilité du gement quand le changement n'existe plus.

A ce nouveau conceptualisme, qui essaye de se produire a polémique qui a renversé le nominalisme de Locke et de Con

ierons les raisons suivantes, sans croire tomber dans les er-
chimères du réalisme.
pas vrai que l'esprit consente jamais à identifier l'espace avec
propriété des corps, ni le temps avec la succession des évé-
et à les envisager comme une simple condition ou pos-
que de leur existence. Il place les corps *dans* l'espace, et
ents *dans* le temps. Pour lui, les corps se meuvent dans
ls le parcourent ; l'espace renferme ou contient les corps, ils
ent. Il distingue donc l'espace de l'étendue, à moins que l'on
le le contenant avec le contenu, ce qui parcourt avec ce qui
ru, ce qui se meut avec le lieu où les corps se meuvent. Ja-
permettra, non plus, que l'on confonde la succession avec la
a durée des êtres avec ce *en* quoi ils durent, et *dans* quoi ils
nt. Nous appelons ici humblement l'attention sur les parti-
r le sens que l'esprit humain y attache. Le langage exprime
nces par des mots très-courts, mais très-significatifs, les ad-
eu et de temps, *où, quand, ici, là, avant, pendant* et *après* ;
prépositions, *dans, hors*, etc. Que ces mots expriment de
ssibilités logiques, les lois de la pensée, soit ; mais la ques-
savoir si ces possibilités ne sont pas aussi des conditions
es, et si les lois de l'existence ne sont pas autre chose elles-
e de simples rapports.
rsistons à croire avec le vulgaire que les corps se meuvent
ce et ne le constituent pas ; que le temps n'est pas une simple
logique qui n'est que dans l'esprit. L'espace est réel ; le monde
s l'*espace* et ne le constitue pas. Les événements s'accomplis-
le *temps*, ils s'y succèdent, ils durent quelque temps et dis-
. Voilà ce que nous disons simplement et sans subtilité. La
rétention d'annuler l'espace et le temps, comme distincts des
s événements, revient à l'*ordre des coexistences* et à l'*ordre*
sions, de Leibnitz, qui, comme nous l'avons remarqué ail-
ez Espace), n'est ni plus ni moins qu'un paralogisme et n'ex-
n. Toute victorieuse que l'on proclame l'argumentation de
ontre Clarke et elle ne l'est que dans le champ du pur rai-
t, , cela ne peut cacher le vice de sa définition.
ce donc que l'espace et le temps s'ils sont distincts des corps
énements qui se meuvent et se succèdent en eux ? Certes,
voulons pas faire deux êtres réels ; on aurait raison alors de
ser de réalisme. Reste que nous en fassions deux attributs de
ui, et nous voilà retombés dans l'opinion de Newton et de
eut-être y a-t-il une explication intermédiaire, mais nous n'a-
à produire ici un système nouveau. Dans tous les cas, s'il fal-
prononcer pour l'une des deux opinions extrêmes, nous n'hé-
pas à dire que, malgré les arguments de Leibnitz, la phrase
n nous paraît beaucoup mieux exprimer la vérité que ce qu'on
ie : « Non est duratio et spatium, sed durat et adest. Durat
adest ubique ; et existendo semper et ubique, durationem et
æternitatem et infinitatem constituit. »
e sert de dire que l'immensité et l'éternité de Dieu diffèrent en
l'espace et du temps, qui sont divisibles et finis. C'est tou-

jours l'opposition de l'infini et du fini, et la difficulté de savoir c les deux termes se concilient, comment l'un manifeste l'autre posant à lui. Dieu est présent partout, il remplit le monde de mensité; il n'est pas pour cela divisible, ni commensurable. dans l'immensité sans sortir de lui-même, et cette immensité, même. Le problème, sans doute, n'est pas résolu; il reste e de mystères et d'une obscurité peut-être impénétrable; mais i ter dans ses véritables termes. La solution proposée nous p propre à le faire rétrograder qu'à le faire avancer.

TENNEMANN (Guillaume-Théophile), bien plus conn historien de la philosophie que Tiedemann!, son émule, naqu cembre 1761, dans un village voisin d'Erfurt, où son père r les fonctions de pasteur. Il avait quatre ans, lorsque la pe lui donna des infirmités qui ne finirent qu'avec sa vie. Son d ment d'esprit s'en trouva retardé, faiblement secondé d'a son père, homme fantasque et bourru, qui était en même précepteur. A l'âge de seize ans, il fut envoyé au collége d'. deux ans après, en 1779, il fut admis à l'université de cette devait étudier spécialement la théologie; mais ses goûts l'en d'abord aux cours de philosophie; il résolut de vouer à *la s sciences* tout ce qu'il avait de talents et de santé. En 1781, il qu d'Erfurt pour celle d'Iéna, dès lors si sérieusement occupée physique et de morale. La *Critique de la raison pure* parais moment même : Tennemann la médita et s'en déclara l'a Cette opposition, néanmoins, ne dut pas être de longue d d'années après, il passa de la contradiction à une sympathi dociles. Son coup d'essai roulait sur le problème de l'exist stantielle de l'âme et sur la possibilité de la connaître : *De metaphysica, num sit subjectum aliquod animi a nobisqu possit. Accedunt quædam dubia contra Kantii sententiam* La solution de Kant y est encore contestée et combattue. E plus dans les ouvrages, soit théoriques, soit historiques, q mann publia dans la suite, et dont nous indiquerons les tingués.

En 1791, il fit paraître un livre consacré aux *Doctrines e de l'école socratique touchant l'immortalité de l'âme.* En 179 quatre volumes vinrent exposer le *Système de la philosophi cienne.* En 1798 enfin, il commença la publication de sa œuvre, de son *Histoire de la philosophie*, qui forme douz (11 tomes) et qui est cependant restée inachevée. La derni son en parut vers 1819, c'est-à-dire vers l'époque même c l'auteur.

Après avoir professé la philosophie et l'histoire de la p pendant quinze ans à l'université d'Iéna, Tennemann avait é en 1804, à l'académie de Marbourg, pour y remplir la chair vacante par la mort de Tiedemann. Douze ans après, il avait nommé bibliothécaire de [illegible] productions que nous v sieurs traductions, gen

ndement humain (1793), l'*Essai* plus célèbre encore de Locke
, enfin l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie* de
rando 1806-07.

e capital de Tennemann à l'estime de la postérité, son *His-
e philosophie*, est connu en France, quoique le résumé de cet
eul été traduit en français. Les mérites et les défauts qui lui
ires ont été parfaitement signalés par M. Cousin, dans son
1828, leçon XIe. Ces mérites consistent à se renfermer
ement dans le domaine naturel de la philosophie, à rat-
istoire de la philosophie étroitement à l'histoire générale de
main et de la civilisation, à puiser scrupuleusement les ma-
e ses récits et de ses exposés aux sources originales et au-
s, à ne jamais séparer l'érudition et la critique, à joindre la
a clarté, la sagacité à la précision et à l'ordre, l'étendue et
euse abondance à toutes les exigences d'une méthode sévère
e. Les défauts qui déparent ce monument, jusqu'à ce jour
e sont les défauts mêmes que l'on doit reprocher à l'école de
nemann envisage trop tous les systèmes sous le point de vue
sme subjectif, et par conséquent devient plus d'une fois in-
es les doctrines qui s'appuient sur un fondement contraire.
ticulièrement exclusif et intraitable à l'égard des théories
, du néoplatonisme, par exemple. Il va plus loin : il im-
ent à ces doctrines un langage et des formules qui ne leur
nt pas, les formules de la philosophie kantienne, et le lan-
is, mais aride et pédantesque, que Kant avait mis à la mode.
bien que moderne, de cette terminologie rend la lecture de son
oins agréable que ne l'est la lecture du livre de Tiedemann.
la valeur interne, il surpasse celui-ci de beaucoup : non-
il connaît mieux et pénètre davantage les sources, mais il
rattacher les époques de la philosophie aux grands événe-
et à la suite de l'histoire universelle. Par philosophie (t. Ier,
entend « la science des derniers principes et des lois de la
de la liberté ainsi que de leur rapport. » Par histoire de la
e *ubi supra*, p. 29, « l'exposition du développement suc-
philosophie, ou bien des efforts que fait la raison pour réa-
d'une science des derniers principes et des lois de la nature
berté. » Ni Brucker, ni Tiedemann n'avaient conçu l'objet
travaux d'une manière aussi vaste et aussi haute.

elon Tennemann *ubi supra*, p. 35), les divers éléments aux-
istoire de cette science sublime doit accorder tour à tour le
ré d'attention : 1, Développement de la notion de philoso-
e; 2, Fixation du domaine et des limites de la philosophie; —
3 et ordonnance systématiques de ses parties; — 4, Examen
ode; — 5, Recherches concernant la possibilité et les con-
la philosophie comme science; — 6, Discussion du principe
sophie; — 7, Systèmes philosophiques, ou Essais de lier
ement diverses connaissances d'après des principes philo-
8, Exposition séparée de différentes parties détachées
sophique; — 9, Recherches et théories sur des
10, Accroissements dus à certaines idées, à cer-

taines propositions; — 11, Discussions occasionnées par des doctrines déjà répandues et acquises à la science, capables de perfectionner la philosophie; — 12, Détails importants, propres à fournir des matériaux nouveaux ou à donner une nouvelle impulsion à la philosophie; — 13. Par-dessus tout, indication des principes, des points de vue, de l'esprit général, qui ont pu guider les philosophes.

Mais à ce côté intérieur Tennemann conseille de joindre et joint lui-même, dans son grand ouvrage, tout ce qui regarde: 1° la vie et les destinées des philosophes, leur caractère, etc.; — 2° leur langage, la langue où ils écrivaient et pensaient, etc.; — 3° la situation politique, religieuse et morale des nations et des temps; — 4° l'état général des sciences et de la culture intellectuelle.

Dans la vaste et belle introduction mise en tête du tome 1er, il parcourt ainsi toutes les conditions prescrites à l'histoire de la philosophie. C'est un morceau choisi et qui a dû puissamment contribuer aux progrès que cette étude a faits, depuis cinquante ans, parmi les compatriotes de Tennemann. Quant à la liaison des faits et des systèmes, le professeur de Marbourg suit l'ordre chronologique, en s'efforçant néanmoins de le combiner, autant qu'il y peut prétendre, avec l'ordre logique, avec celui du rapport que les doctrines peuvent avoir entre elles, par l'analogie des pensées et l'identité de l'esprit.

Afin de faciliter l'investigation de ceux qui voudraient consulter l'*Histoire* même, nous allons indiquer le contenu de chaque volume

I. Première philosophie grecque jusqu'à Socrate.
II. De Socrate à Platon.
III. Disciples de Platon. — Aristote et ses sectateurs. — Epicure.
IV. Zénon et les stoïciens. — Scepticisme.
V. Sceptiques et éclectiques. — La philosophie à Rome.
VI. Ecole d'Alexandrie.
VII. Philosophie chrétienne et ecclésiastique.
VIII et IX. Philosophie scolastique.
X. Philosophie de la renaissance.
XI. Philosophie du XVIIe siècle. — Bacon et Descartes.
XII. Philosophie du XVIIIe siècle, s'arrêtant à l'école écossaise et avant Kant.

C. Bs.

TERRASSON (l'abbé Jean) naquit à Lyon en 1670, et mourut en 1750. A l'âge de dix-huit ans il entra dans la congrégation de l'Oratoire, dont il sortit quelque temps après. Nous n'avons pas à parler ici de son roman de *Sethos*, Télémaque égyptien, qui est une imitation un peu froide du *Télémaque* grec de Fénelon. Membre de l'Académie française, de l'Académie des sciences, professeur et lecteur royal de philosophie, Terrasson n'est pas seulement un littérateur et un savant, mais encore un philosophe. Sa philosophie, dit d'Alembert dans son éloge, était le cartésianisme. C'est surtout dans un petit ouvrage posthume intitulé *la Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison*, que l'abbé Terrasson se montre philosophe et cartésien. Cet ouvrage est sous forme de réflexions détachées, et se divise en deux parties : *Introduction à la philosophie* et *Philosophie de l'esprit*. Il y porte quelques jugements remarquables sur Descartes, sur sa

on influence, exprit ... s avec une certaine force et une certaine
. « La philosophie de ce recueil consiste, dit-il, à préférer,
octrines humaines, l'examen à la prévention, et la raison à
. » C'est à ce point de vue de la méthode et de l'esprit qu'il
scartes. « La philosophie n'est pas autre chose, dit-il, que
Descartes cultivé et porté à son plus haut point par l'Aca-
sciences, cet esprit qui, se répandant peu à peu dans le pu-
ie dans la boue tout ce qui lui est opposé et même tout ce qui
ipe pas. » Il attribue à l'Académie des sciences le principal
le l'établissement de la philosophie nouvelle, ce qui est vrai,
e, de la physique et des nouvelles méthodes géométriques,
de la métaphysique ; ce n'est que d'une manière indirecte que
e des sciences a pu contribuer au triomphe de la méta-
de Descartes, par celui de la physique. Il n'apprécie pas
n l'heureuse et féconde influence de Descartes sur les lettres
la physique et les mathématiques. Il loue Descartes d'avoir
iné l'éloquence française et fait, pour ainsi dire, sortir de
le raisonnement en matière littéraire. En effet, c'est Des-
i a créé cette prose noble et ferme qui convient à l'éloquence,
epuis la propagation de sa philosophie et de sa méthode qu'il
oût, de l'ordre, de la méthode dans la plupart des ouvrages
it. C'était la mode au XVIII^e^ siècle de sacrifier Descartes à
Terrasson fait avec équité la part de l'un et de l'autre. Il re-
que la philosophie de Newton ne s'est pas trouvée propre,
celle de Descartes, à toute espèce de doctrine, parce que
ne de Descartes est un système philosophique, au lieu que
Newton n'est que physique ou géométrique. Il proclame
, avec raison, le premier auteur de ce qu'il y a de bon dans
isme, et cela dans les points mêmes où le newtonisme lui est
. D'ailleurs il n'approuve pas les physiciens aveuglément at-
Descartes, comme l'ancienne école l'était à Aristote : ces
dit-il, sont dans la nouvelle philosophie sans en avoir l'esprit,
it contre l'intention de Descartes même, qui a voulu faire
cartésiens, mais des philosophes. Ce qui semble lui plaire
is tout le reste dans la physique de Descartes, c'est l'idée de
du monde : de là seulement on pourrait tirer une conjecture
de l'assertion de l'auteur d'une lettre adressée à l'éditeur, et
en tête de l'ouvrage où nous puisons, qui attribue à l'abbé
n le fameux traité *de l'Infini créé*. Ce traité *de l'Infini créé*,
à différents auteurs, est certainement l'ouvrage de quelque
chiste excessif qui soutient hardiment l'infinité de la création
emps et dans l'espace, dans l'ordre des esprits et des corps, et
s plus grands et les plus singuliers efforts d'imagination pour
système en harmonie avec la religion. Nous avons encore à
l'abbé Terrasson comme un de ceux qui des premiers, et avec
rigueur philosophique, ont formulé la loi de la perfectibilité de
umain. Il voit dans le cartésianisme la suite et la preuve des
iccomplis par l'esprit humain. Il s'est mêlé à la querelle des
et des modernes ; il a écrit une dissertation critique sur
et de même que Perrault, Fontenelle, Lamotte, il a le

tort de vouloir réagir contre Homère, comme on réagissait Aristote, et de confondre la poésie avec la science, l'inspirati dividuelle et intransmissible du poëte avec les idées et les inv qui se transmettent et se perfectionnent de siècle en siècle; d'ailleurs, il envisage la question de plus haut et d'un point de peu plus philosophique. Il reproche à Perrault, Lamotte et Fo de n'avoir pas assez établi que la supériorité des modernes sur l ciens est un effet naturel et nécessaire de la constitution de humain; d'avoir bien dit la chose en observateurs et en historien non pas en philosophes. Selon Terrasson, les progrès de l'esprit l dans le cours des siècles sont la suite d'une loi naturelle exac semblable à celle qui fait croître un homme particulier en exp et en sagesse depuis son enfance jusqu'à sa vieillesse. Ils son nécessaires que la croissance des arbres et des plantes. « Il fau donner, dit-il dans la préface de sa *Dissertation critique sur H* le vieux système qui non-seulement fait regarder l'antiquité co modèle, mais comme le terme du beau; il faut prendre, au cor celui qui fait regarder le monde en général comme un homme ticulier, qui a son enfance, son adolescence, sa maturité, et dans sa maturité même, le temps donne tous les jours de rience. Le sens commun doit comprendre que cela doit être, et l' fera voir que cela est. » Jusqu'à présent on n'a pas assez re que la querelle des anciens et des modernes est sortie de la excitée par le cartésianisme contre l'antiquité et Aristote, et loi de la perfectibilité est sortie de la querelle des anciens et dernes. Les partisans des modernes, Perrault, Fontenelle, Ter tous plus ou moins cartésiens, n'ont pas sans doute entrevu miers, mais les premiers ont essayé de formuler et de démo perfectibilité du genre humain. Il faut donc en faire honneur cartes, à la philosophie spiritualiste du XVII^e^ siècle, et non à losophie empirique du XVIII^e^.

Consultez l'*Éloge de Terrasson*, par d'Alembert; la *Phi applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison*, 1 vol. Paris, 1754; et la préface de la *Dissertation critique sur l* 2 vol. in-12, ib., 1715. F

TERTULLIEN (Quintus Septimius Florens), l'un des lèbres docteurs de l'Eglise latine aux II^e^ et III^e^ siècles, naq l'an 160, à Carthage, qui était alors la Rome et l'Athènes de l'. C'est dans ses écoles renommées qu'il reçut une brillante éd grâce aux soins de sa mère, car il avait perdu fort jeune so centenier dans une légion du proconsul. Doué d'une imaginatic d'un esprit pénétrant, et d'une âme ardente comme le climat quel il était né, il fit de rapides progrès dans toutes les sc il étudia avec un soin particulier les opinions des diverses secte sophiques qui régnaient alors; il acquit surtout une connaissa profondie des lois romaines, et paraît avoir suivi quelque t barreau. Il était païen par sa naissance, et l'on sait qu'il fut car plusieurs de ses écrits sont adressés à sa femme.

C'est sous le règne de Septime Sévère, de l'an 193 à l'an 21

s premiers ouvrages auxquels il a dû sa célébrité. Le té-
: formel de saint Jérôme, dans son traité *des Écrivains eccléi-*
, nous apprend que Tertullien fut ordonné prêtre, et qu'il
sacerdoce jusqu'au moment où il tomba dans l'hérésie de
s. Il est assez difficile d'assigner une date précise à chacun de
; toutefois, quant à l ordre chronologique, on peut les diviser en
ndes classes : la première comprend ceux qu'il composa lors-
t encore catholique; la seconde, ceux qu'il a écrits depuis qu'il
ıu montaniste. Ces derniers sont faciles à reconnaître, car il
ne jamais d'y parler du saint esprit de Montanus, des prophé-
ontanistes et de leurs jeûnes extraordinaires, de déclamer
s secondes noces et contre l'absolution donnée par les catho-
eux qui avaient peché depuis le baptême, et, enfin, contre
liques, qu'il appelle *psychiques*, c'est-à-dire charnels et

l'époque de la persécution provoquée, vers l'an 200, contre
ens, par Plautien, favori de Septime Sévère, que Tertullien
le plus connu de tous ses ouvrages, l'*Apologetique*, où,
nant la liberté de conscience au nom des chrétiens, il les
vec chaleur des crimes qui leur sont imputés. Tertullien dé-
ıs cet écrit une véritable éloquence : « Nous ne sommes que
t-il, et déjà nous remplissons les villes et les villages, l'armée
lais, le sénat et le Forum; nous ne vous avons laissé que
les. Si, pourtant, nous voulions faire la guerre, ce nous
ose facile : nous aurions moins de troupes que vous, mais
ons mourir : avec quelle persévérance ne combattrions-nous
« Vous nous punissez, s'écrie-t-il ailleurs, parce que nous
pas vos dieux, et vous-mêmes ne les reconnaissez pas pour
! » Il développe cette pensée avec puissance, en déroulant
e vices et de crimes qui sont personnifiés sous les symboles
polythéisme. A la fin de ce traité, l'auteur nous montre
la fraternité du genre humain, appelée à remplacer le prin-
t et égoïste du patriotisme antique : le chrétien brise l'unité
romaine, pour se faire citoyen de l'univers : *Unam omnium*
iam agnoscimus mundum.

e écrivain, Tertullien à d'énormes défauts joint quelques
la vivacité et une certaine énergie originale; mais il est
ncorrect. Un de ses éditeurs a composé un glossaire africain
pliquer. Chez lui, la verve et les mouvements de la passion
nt des aspérités d'une langue inculte, et la rudesse de son
chit en quelque sorte l'âpreté de son caractère. Malebranche,
hapitre de sa *Recherche de la vérité*, où il traite de la force
ination (c. 3 de la 3e partie du ne liv.), a fait du génie de
une appréciation pleine à la fois de justesse et de finesse :
en, dit-il, était à la vérité un homme d'une profonde érudi-
is il avait plus de mémoire que de jugement, plus de péné-
plus d'étendue d'imagination que de pénétration et d'étendue
On ne peut douter qu'il ne fut visionnaire et qu'il n'eut
outes les qualités que j'ai attribuées aux esprits visionnaires.
et qu'il eut pour les visions de Montanus et pour ses prophé-

donna aux Ioniens, menacés par la puissance des rois de Lyc faire de Téos le centre de la nation, et d'y tenir des assemblées rales. Des écrivains du Ier et du IIe siècle de l'ère chrétienne ra qu'il visita l'Egypte, la Crète et une partie de l'Asie. L'on n'a raison de nier ce récit quand on songe que les voyages rempl alors les livres et étaient à peu près une nécessité pour tous ce voulaient s'instruire; mais il serait difficile de dire quelles c sances Thalès rapporta des contrées qu'on lui fait parcourir; c intellectuel de ces contrées au commencement du VIe siècle ava ère est lui-même un problème. On ignore également la date pr la mort de Thalès; mais on suppose, d'après les événements a il assista, qu'il arriva à un âge très-avancé.

Il ne nous reste absolument rien, ni un ouvrage, ni un fr qui émane directement de Thalès; peut-être même n'a-t-il jam écrit, quoiqu'on cite de lui des vers sur l'astronomie nautique, lui ait attribué un poëme sur la nature, comme celui de Xénop de Parménide. De même que sa vie, son enseignement ne connu que par des traditions transmises par des écrivains de di âges, mais qui s'accordent assez bien sur les points les plus es pour ne laisser aucun doute dans l'esprit.

Thalès est tout à la fois le fondateur de la physique, c'est-à- la philosophie naturelle (φυσιολογία), comme l'affirme Aristote, géométrie et de l'astronomie, comme le pensait Eudème d histoire de l'astronomie. Ses connaissances géométriques pa avoir été assez avancées pour lui permettre de mesurer la haut pyramides par leur ombre. On dit aussi qu'il a découvert quelqu des propriétés des triangles sphériques, et qu'il a donné la p démonstration de l'égalité de deux angles adjacents à la b triangle isocèle. Comme astronome, nous venons de voir qu'i pour avoir prédit une éclipse de soleil. Il savait donc calculer le lutions de cet astre ainsi que celles de la lune. Il regardait comme un corps opaque qui emprunte sa lumière du soleil, et l'année en trois cent soixante-cinq jours. Mais ce qui nous ir surtout, c'est son essai de philosophie naturelle.

S'appuyant sur cette croyance commune à toute l'antiquité, q ne vient du néant et n'y peut retourner (Aristote, *Métaph.*, liv. I Thalès cherchait dans la nature un élément (στοιχεῖον) dont tous l sont engendrés et dans lequel ils doivent se résoudre. Nous diso cherchait un *élément* et non pas un principe (ἀρχή); car ce dern n'apparaît que plus tard dans la langue philosophique. Cet élém cherchait Thalès lui paraissait être l'eau, et voici, si nous en c Plutarque (*De placitis philosophorum*, lib. I, c. 3), sur quelles vations il fondait son hypothèse : 1° L'eau est la source de l'hu et l'on remarque que la semence de tous les animaux est humi si les animaux naissent de l'humidité, pourquoi n'en serait-il p de l'univers tout entier? 2° L'humidité est nécessaire à la nou et à la fécondité des plant[illegible] à la semence des animau nous les voyons périr dès [illegible] La chaleur du soleil et des astres ser à-dire de l'humidité. A

re sur la Physique d'Aristote [illegible], en ajoute un quatrième : imet facilement toutes les formes [illegible], et par que ce sont les formes diverses de ce corps unique que nous ur des corps différents. Il est possible, comme le supposent istoriens de la philosophie, entre autres Aristote, que ubi l'influence des croyances mythologiques, que l'Océan est Thetis la mère de tous les êtres ; que l'Océan environne la e une ceinture. Mais, sans les observations que nous venons r, ces croyances n'auraient jamais pris rang dans l'histoire ophie.

ant la seule matière ou la semence de l'univers, c'est en se en se condensant qu'elle produit tous les corps. A son plus de dilatation elle est le feu ; à son plus haut degré de con- la terre ; l'air tient le milieu entre ces deux extrêmes. Mais, transformations, elle conserve toujours ses propriétés autrement on ne concevrait pas le rôle qu'on lui fait jouer rition et la génération, et le motif qui l'a fait préférer, comme l'univers, aux autres éléments : aussi ne pouvons-nous pas assertion de Plutarque, que Thalès, de même qu'Héraclite, matière comme un flux perpétuel, c'est-à-dire comme un sans realité.

st surtout un physicien ; ce qui ne veut pas dire, comme on plus tard, un philosophe matérialiste ou sensualiste. Il re- la matière première, ou, pour parler son langage, la se- l'univers ; mais il ne niait en aucune façon l'intervention ance immatérielle. Tout au contraire, selon le témoignage es auteurs de l'antiquité à qui nous devons la connaissance ine, Aristote *De anima*, lib. I, c. 2, Simplicius (*in Physic.* 0), Diogène Laerce lib. I, § 27), Cicéron (*De nat. deor.*,); *De legibus*, lib. II, c. 11), etc., il ne concevait pas le mou- is une force motrice vivante, qu'il se représentait également e âme, comme une divinité, comme une puissance invisi- lémon. Aussi enseignait-il que l'aimant et l'ambre jaune ont puisqu'ils attirent les autres corps ; que le monde entier est lein de dieux, [illegible] (Diog. royait-il, comme Aristote le suppose (*De anima*, lib. I, c. 5), e répète après lui Stobée *Eclog. physic.* lib. I, p. 54, *ed.* qu'il n'y a qu'une seule âme mêlée à la matière ; ou, comme ssure (*de nat. Deorum*, lib. I, c. 10), qu'il n'y a qu'une seule qui a formé toutes choses de l'eau, *aquam esse initium um eam mentem quæ ex aqua cuncta fingeret?* Nous n'osons er à cet égard ; mais la première de ces deux opinions ne t pas s accorder avec les expressions mythologiques : « tout e dieux ou de démons ; » et quant à la seconde, elle contre- ignage de l'antiquité, qu'Anaxagore est le premier qui ait intelligence. Nous pensons qu'il s'est contenté d'affirmer [illegible] dieux et des âmes sans chercher à en déterminer la [illegible] était tourné vers la physique générale, non vers la [illegible] tant l'existence des âmes, il a dû, selon toute [illegible] leur immortalité ; mais ce dogme étant déjà

reconnu dans les mystères, il n'est pas vrai, comme quelques-u l'ont supposé (Diogène Laërce, liv. I, § 24), qu'il en soit le prem auteur dans la Grèce.

On peut consulter, sur Thalès, outre les histoires générales de philosophie et les histoires particulières de l'école ionienne, de Cana *Recherches sur la philosophie de Thalès* dans le t. X des *Mémoires l'Académie des inscriptions.* — Ploucquet, *De dogmatibus Thal Milesii et Anaxagoræ,* etc., in 4°, Tubingue, 1763. — Müller, *aqua, principio Thaletis,* in-4°, Altdorf, 1719. — Doederlin, *madversiones historico-criticæ de Thaletis et Pythagoræ theologica tione,* in-8° (sans nom de ville) 1750. — Harbsius, *De Thaletis trina de principio rerum, imprimis de Deo,* in-4°, Erlangen, 1780. Flattius, *De theismo Thaleti abjudicando,* in-4°, Tubingue, 1785.

THEANO, célèbre pythagoricienne, qui était, selon les uns, fille de Brontinus de Crotone et l'épouse de Pythagore; selon les tres, l'épouse de Brontinus, un des premiers pythagoriciens. P phyre dit, dans sa *Vie de Pythagore,* que, de toutes les femmes pyt goriciennes, Théano seule est devenue célèbre; mais il ne nous prend pas à quel titre, si c'est par la vertu ou par la science. On attribue des lettres et divers fragments qui ont été réunis par Th. G dans ses *Opuscula mythologica, physica et ethica,* p. 740; par W dans son recueil intitulé *Fragmenta mulierum græcarum prosa* p. 224; par Fabricius, dans sa *Bibliothèque grecque,* t. Ier, p. 5 mais tous ces écrits sont évidemment supposés. X.

THÉISME. Si l'on s'en tient à l'étymologie du mot (Θεός, Dieu le théisme est simplement le contraire de l'athéisme et compre toutes les opinions qui affirment l'existence d'une divinité, sans di tinction des différences qui existent entre elles quant à la nature Dieu. Ainsi, il devrait, avec cette acception, exister également da le *panthéisme*, ou la croyance que tout est Dieu; dans le *polythéism* ou la croyance qu'il y a plusieurs dieux; dans le *dualisme,* ou croyance qu'il y a deux principes divins : le bien et le mal, l'esprit la malice; et dans le *monothéisme,* ou la foi en un seul Dieu distinct monde. Mais la langue philosophique y attache un sens plus préci elle appelle *théisme* la conviction de ceux qui admettent un Dieu libr intelligent, auteur et providence du monde. En effet, ce n'est qu'à c conditions qu'on croit en Dieu. Ceux-là ne croient pas en lui véritabl ment, qui le confondent avec l'univers, ou qui lui ôtent la liberté et conscience, par conséquent la bonté, la sagesse, et détruisent to idée de providence; ceux qui, le dépouillant de son unité, le dégrade en même temps de son infinitude, et le font descendre au rang d créatures. D'après cette définition, le théisme n'est pas moins opp au panthéisme qu'à l'athéisme; car il ne sépare pas la providence de liberté de Dieu, de son unité et de son existence. Le théisme, com nous l'avons déjà dit, diffère du *déisme* (*Voyez* ce mot), bien que da les noms il y ait cette seule différence, que l'un vient du grec et l'a du latin. Le déisme exclut quelquefois l'idée de providence, ou to moins d'une providence morale, d'une intervention divine dans le

le l'humanité ; il est hostile à toute révélation, à toute tradition, roit dans les faits qui portent ces noms qu'un fruit de l'im-. Le théisme, au contraire, ne suppose point ces restrictions. Didc.

EMISTIUS, surnommé *Euphradès* a cause de son éloquence, dans une petite ville de la Paphlagonie, vers l'an 330 de l'ère nne. Il eut pour père le philosophe Eugenius, qui lui donna une on distinguée et dont il a lui-même écrit l'oraison funèbre. Succ ment professeur à Nicomédie, à Constantinople, à Rome, puis veau à Constantinople, sans parler de plusieurs séjours qu'il fit che et en Galatie, il dut aux brillants succès de son enseigne- honneur d'être chargé de plusieurs ambassades et celui d'être en 365 par Constance dans le sénat, faveur bien rare alors philosophe, et puis l'empereur lui-même prit soin de la justifier ne lettre au sénat, que nous pouvons lire encore aujourd'hui. et Valens lui avaient, dit-on, offert la préfecture de Constanti- il est certain que le grand Théodose la lui conféra en 384, et oute il l'exerça pendant plusieurs années. Il atteste, dans son discours, avoir consacré quarante ans de sa vie à des fonctions nes ; et dans son XVIII^e^ discours il se vante d'avoir donné vingt x spéculations de la science. Ces chiffres, où il se mêle peut-être ne emphase oratoire, ne sont pas faciles à concilier. Quoi qu'il it, Thémistius avait laissé de nombreux ouvrages, dont une e partie est parvenue jusqu'à nous. Plusieurs de ces écrits sont scours d'apparat, des remercîments officiels ou des panégyriques, composition se rattache aux devoirs mêmes des charges im- ites que l'auteur a remplies ; ils n'intéressent la philosophie que soin qu'y prend Thémistius de la montrer honorée et glorifiée en sonne, et par l'expression quelquefois éloquente de certaines s morales. Ses autres ouvrages peuvent se diviser en deux classes : ités ou discours sur des sujets de philosophie, et les commen- sur Aristote. Ni les uns ni les autres ne nous donnent une haute e l'originalité de son esprit. Ses discours sur l'amitié, sur la diffé- du philosophe et du sophiste, à propos des attaques dont il avait bjet, son exhortation à la philosophie, ne contiennent guère es lieux communs développés en assez beau style par un lecteur et un admirateur passionné de Platon et d'Aristote. On y sent me honnête, profondement convaincue des devoirs que la philo- e impose et de l'efficacité morale de ses leçons. Bien qu'on l'ait, ur, confondu avec un hérésiarque postérieur à lui de plus d'un , bien qu'il ait eu pour ami saint Grégoire de Nazianze (*Voyez* les s 139 et 140 de ce Père), il est tout à fait étranger non-seulement ristianisme, mais à toute controverse entre le paganisme et la elle religion ; il ne paraît pas même connaître les alexandrins et disputes, alors si bruyantes. Il professe à l'égard de Platon et stote un culte quelque peu emphatique, sans chercher d'ailleurs à ilier ces deux maîtres dans les divergences, souvent si graves, de doctrines. On croit néanmoins, çà et là, sentir dans sa morale un t de la morale évangélique : il a sur la fraternité humaine des ac-

cents qui touchent et qui étonnent de la part d'un païen; l'oraison funèbre de son père, il fait l'apothéose de ce vénéral sonnage à peu près comme un orateur chrétien décrirait l'entr saint parmi les élus de Dieu. Mais ce qui est plus remarquable caractérise singulièrement une époque où le paganisme, lor persécuteur, semble à son tour craindre la persécution, v^e^ discours, adressé à Jovien pour le féliciter d'avoir proclamé exercice de tous les cultes; quels que soient les motifs et les ser dont il s'inspire, l'auteur devance là les plus belles pages de teurs et de nos publicistes modernes en faveur de la liberté science. Malheureusement, Themistius est de ces écrivains qu vent pas s'arrêter à temps, et qui gâtent souvent les plus belle par la déclamation et la subtilité. Reprenant ailleurs (discour Valens) la même thèse, il s'égare jusqu'à réclamer en matière gion ce que nous nommerions aujourd'hui la libre concurrence, une sorte d'émulation qui, selon lui, entretient et vivifie la piét les hommes. — Les commentaires de Themistius sur Plato mentionne Photius, ne se sont pas conservés. Quant à ses co taires sur Aristote, il les caractérise lui-même (discours XXIII^e^ face de la paraphrase des *Derniers Analytiques*) avec une ex que nous pouvons vérifier soit sur les originaux, soit sur les tions latines qui en ont été publiées. Ce n'étaient pas de ces éloquents ni de ces paraphrases enthousiastes comme en déclar père Eugenius (*Voyez* discours XX^e^, p. 234, 235); interpréter ment la pensée du maître, développer un peu l'excessive conc ses formules, éclairer l'obscurité, quelquefois calculée peut-é l'enseignement ésotérique, tel est l'unique but que se propo mistius : aussi son commentaire, utile pour l'intelligence aristotélique, n'a ni la profondeur ambitieuse des alexandrins, érudition, souvent précieuse pour nous aujourd'hui, par sui perte de tant de livres anciens qu'ils avaient consultés. P d'ailleurs quelques parties en sont-elles inédites, car Photius que l'auteur avait commenté *tous les livres d'Aristote;* or, ce reste de ces paraphrases ne comprend que les *Derniers tiques*, les *Leçons de Physique*, le *Traité de l'Ame* avec le traités qui s'y rattachent (trad. lat. d'Hermolao Barbaro, 1481, plusieurs fois réimprimée; texte grec, Venise, 153 Alde); les livres *du Ciel* (Venise, 1574), et la *Métaphysique* (1676); encore ces deux derniers n'existent que dans une tr latine qui, pour la *Métaphysique*, a été faite elle-même sur duction hébraïque. On trouve des extraits des divers commen Themistius dans le *Recueil de Scolies* (1836), malheureuse complet jusqu'ici, que publie M. Brandis, sous les auspices démie de Berlin, à la suite des *Œuvres* d'Aristote. — Les doivent être lus, soit dans la belle édition de Hardouin (Paris Impr. roy.), soit dans l'édition de M. G. Dindorf (Leipzig, 18 est la plus correcte et en même temps la plus complète, renferme seule un discours de Themistius, découvert et publié première fois par M. A. Maï, à Milan, en 1816. Ces discou pas encore été traduits en français; malgré leurs défauts, ils

e l'être. — Consulter, pour plus de détails sur Themistius, Fa- *Bibliothèque grecque*, t. IV, p. 790, édit. Harles; A. Mai, pré- notes des discours mentionnés ci-dessus. E. E.

ODICÉE (de Θεός, Dieu, et δίκη, plaidoyer, justification : tion de Dieu). Ce mot est de la création de Leibnitz, qui l'a pris e d'un de ses ouvrages : *Essais de Theodicee sur la bonté de Dieu, le de l'homme et l'origine du mal* (1re édit., in-8°, Amst., 1710). l'étymologie de ce titre, qui est complétement inconnu avant bnitz ne se propose pas de traiter *ex professo* et méthodiquement ature de Dieu ; il veut seulement, comme il dit lui-même, *sa cause* contre certains adversaires, principalement contre il entreprend de répondre aux objections qu'on peut tirer de ice du mal contre la bonté divine, et de concilier avec la liberté e la suprême sagesse qui a tout prévu, qui a tout ordonné e, qui n'a rien laissé à l'arbitraire et au hasard. Leibnitz ne s'en is à ces points métaphysiques ; il étend sa défense jusqu'aux fondamentaux de la théologie chrétienne : le péché originel, la ination et la grâce ; et, avant tout, il cherche à montrer la con- de la foi et de la raison. Nous avons exposé ailleurs la doctrine nitz (*Voyez* LEIBNITZ), et nous ne reviendrons pas ici sur la s dont il a résolu ces différents problèmes. Notre seul but est de ir que, dans sa pensée, la théodicée n'était pas une science à ou une partie distincte de la philosophie, mais uniquement le un ouvrage, d'un traité fort irrégulier et fort complexe, écrit rtaines circonstances et sous l'influence de certaines préoccu- . Il arriva naturellement qu'après lui, mais presque toujours magne, on écrivit, sous le même titre, des traités sembla- onsacrés également à la défense de la bonté, de la sagesse, de ce divine, et à l'explication du mal. Il en résulta que la théodicée sidérée comme cette partie de la métaphysique qui consiste non ntrer directement les attributs moraux de Dieu, mais à les dé- contre les objections tirées des désordres de la société et de la C'est précisément ainsi que la définit Kant dans son petit écrit, *uvais succès de tous les essais philosophiques en théodicée* dans le tome III, p. 155, de ses *Mélanges*). « On entend, dit-il, théodicée, la défense de la suprême sagesse de l'auteur du contre les accusations dont la raison la poursuit à la vue des es du monde. » Non content de la définir, Kant en trace le plan . Il la divise en trois parties qui ont pour objet de justifier Dieu, ière dans sa sainteté, en présence du mal moral ; la seconde bonté, en présence du mal physique ; et la troisième dans ice, devant le désaccord qui existe entre le bonheur et la

de l'Allemagne, ces questions étaient réunies à la métaphysi- faisaient partie de ce qu'on appelait la théologie naturelle. e n'est que depuis quelques années, après la renaissance des historiques et du spiritualisme en France, que le nom de *théo-* été mis en usage dans notre enseignement public pour désigner e et dernière partie de la philosophie, celle qui traite à la

fois de l'existence et des attributs de Dieu, de ses attributs m
siques aussi bien que de ses attributs moraux, et qui, avant de
fendre contre les objections, s'applique à les démontrer d'ap
méthode rigoureuse, en s'appuyant sur les données fournies
psychologie. La théodicée, ainsi comprise, comprend de tout
sité : 1° les preuves de l'existence de Dieu et l'appréciation
preuves; 2° la démonstration des attributs de Dieu et princip
de la providence, sans laquelle l'idée même de Dieu n'exis
3° la défense de ces attributs contre les objections tirées des dé
apparents du monde, ou simplement les rapports de Dieu et d
ture, le plan de la création et le gouvernement de la prov
4° les rapports de Dieu avec l'âme humaine et l'humanité, la r
dont il intervient dans nos destinées, et les actes par lesque
nous élevons vers lui et nous acquittons envers lui des dev
l'amour et de la reconnaissance. La théodicée, comme l'en
Leibnitz, et après lui Kant, n'est plus, comme on voit, qu'un
de la science qui porte aujourd'hui le même nom.

Ce n'est pas ici le lieu de traiter les diverses questions q
venons d'énumérer; car elles ont déjà été examinées une à u
mots Dieu, Création, Mal, Destinée humaine. Il nous suffit
les avoir séparées selon les exigences de ce Recueil, de mar
lien qui les unit, de tracer le plan suivant lequel elles devr
coordonner entre elles. Il y aurait d'autres problèmes à discut
moins dignes de notre intérêt : Les questions que nous attribu
théodicée sont-elles accessibles à notre raison, ou possédon
dans nos facultés naturelles les moyens de les résoudre? Quell
méthode qui leur est applicable? Enfin, de quelle manière, ou d
bien de manières ces questions ont-elles été résolues jusqu'à pr
Quels sont les systèmes qu'elles ont provoqués? Mais ces mêm
blèmes ont dû nécessairement se présenter à notre esprit à prop
métaphysique, et c'est là que nous les avons examinés avec l'at
qu'ils commandent : car la théodicée, comme nous venons de
n'est qu'une partie de la métaphysique. Celle-ci s'occupe des ê
général et des conditions universelles de l'existence, des rapp
l'existence et de la pensée; celle-là fait l'application de ces con
et de ces rapports universels à l'existence et aux attributs de Di
seconde est impossible sans la première, et elles ont toutes
même destinée dans l'histoire; elles dépendent des mêmes fact
de la même méthode.

THÉODORE, surnommé *l'Athée*, et ensuite, par dérision,
reçut le jour à Cyrène, qui avait aussi donné naissance à Aristip
chef de l'école cyrénaïque. Il appartenait lui-même à cette école
rable, bien qu'il soit regardé comme le fondateur d'une secte p
lière qui s'appelait, de son nom, les *théodoriens*. On compte par
maîtres Annicérès de Cyrène, Aristippe II, surnommé *Metrodi*
c'est-à-dire le disciple de sa mère, et Denys le Dialecticien. L
de sa naissance est incertaine; mais il était contemporain de
Ptolémée, roi d'Egyp
de ces deux princes

et l'on raconte que le second le sauva de la sévérité de l'Aréo- qui allait le poursuivre pour ses opinions religieuses. Selon le Amphicrate, rapporté par Diogène Laerce, ce procès aurait n cours, et Théodore, condamné comme Socrate à boire la aurait subi son jugement.

un livre intitulé *des Dieux* Περὶ θεῶν, et que Diogène Laërce core sous les yeux, il prêchait hautement l'athéisme. Par sa il est plus près d'Épicure que d'Aristippe. A la place du plaisir douleur, considérés comme les causes finales de nos actions, il ait le contentement (χαρὰ) et le chagrin (λύπη); et comme ier, selon lui, est le fruit de la prudence, et le second de la il regarda la prudence (φρόνησις) comme le seul bien, et la sot- l'imprudence (ἀφροσύνη) comme le seul mal. Le plaisir et la dou- trouvent entre les deux (μεταξύ), ou sont tantôt un bien, tantôt , suivant les circonstances. Nous voyons que Théodore asso- a prudence la justice; mais que pouvait être cette vertu, pour les supprimait toutes dans leur principe? La justice, dans sa c'est simplement l'art de se servir de toutes choses selon leur aturel et à propos. Ainsi, le vol, l'adultère, le sacrilége, sont au sage, pourvu qu'il n'use de cette licence qu'à propos (εὖ c'est-à-dire sans se nuire à lui-même et sans soulever les au- a distinction du bien et du mal moral n'est qu'une convention pour contenir la foule des insensés. L'amitié n'est pas plus se le devoir, car où peut-elle exister? Chez l'insensé elle n'est re chose que l'intérêt, et le sage se suffit à lui-même. Enfin, le doit jamais se sacrifier à sa patrie; car il n'est pas convenable agesse périsse pour l'avantage des sots. La patrie du sage, c'est s.

ut consulter sur ce philosophe, Diogène Laërce, liv. II, § 86; 97. — Cicéron, *De natura deorum*, lib. I, c. 1, 23, 43; *Tuscul.*, . 43; lib. V, c. 40. — Suidas, au mot *Theodoro*. — Eusèbe et en parlent aussi.

OGNIS. *Voyez* Gnomiques.

OLOGIE (de θεός, Dieu, et de λόγος, discours, science : la de Dieu, ou plutôt relative à Dieu et aux choses divines). On ie plus guère aujourd'hui le mot *théologie* que dans le sens t d'une science fondée sur la révélation, sur une tradition con- sur des textes positifs, et qui a pour objet non-seulement la et les attributs de Dieu, mais les devoirs qu'il prescrit aux s. C'est dans cette acception que la théologie est souvent op- la philosophie, et qu'on distingue une théologie spéculative et ologie morale, dont la première s'occupe des dogmes, la se- les règles pratiques enseignées par la révélation. Mais il n'en a jours été ainsi. Les Grecs donnaient le nom de théologiens) à ceux de leurs poetes, tels qu'Hésiode et Orphée, qui par- ès leur imagination de la nature des dieux et de l'origine à ceux qui cherchaient dans ces fictions, interprétées allégorique, une sagesse plus profonde. Selon Aristote

fois de l'existence et des attributs de Dieu, de ses attributs mé siques aussi bien que de ses attributs moraux, et qui, avant de fendre contre les objections, s'applique à les démontrer d'ap méthode rigoureuse, en s'appuyant sur les données fournies psychologie. La théodicée, ainsi comprise, comprend de toute sité : 1° les preuves de l'existence de Dieu et l'appréciation preuves; 2° la démonstration des attributs de Dieu et princip de la providence, sans laquelle l'idée même de Dieu n'exis 3° la défense de ces attributs contre les objections tirées des dé apparents du monde, ou simplement les rapports de Dieu et d ture, le plan de la création et le gouvernement de la prov 4° les rapports de Dieu avec l'âme humaine et l'humanité, la r dont il intervient dans nos destinées, et les actes par lesque nous élevons vers lui et nous acquittons envers lui des dev l'amour et de la reconnaissance. La théodicée, comme l'er Leibnitz, et après lui Kant, n'est plus, comme on voit, qu'un de la science qui porte aujourd'hui le même nom.

Ce n'est pas ici le lieu de traiter les diverses questions q venons d'énumérer; car elles ont déjà été examinées une à u mots Dieu, Création, Mal, Destinée humaine. Il nous suffit les avoir séparées selon les exigences de ce Recueil, de mar lien qui les unit, de tracer le plan suivant lequel elles devra coordonner entre elles. Il y aurait d'autres problèmes à discut moins dignes de notre intérêt : Les questions que nous attribu théodicée sont-elles accessibles à notre raison, ou possédon dans nos facultés naturelles les moyens de les résoudre? Quell méthode qui leur est applicable? Enfin, de quelle manière, ou d bien de manières ces questions ont-elles été résolues jusqu'à pr Quels sont les systèmes qu'elles ont provoqués? Mais ces mêm blèmes ont dû nécessairement se présenter à notre esprit à prop *métaphysique*, et c'est là que nous les avons examinés avec l'at qu'ils commandent : car la théodicée, comme nous venons de n'est qu'une partie de la métaphysique. Celle-ci s'occupe des é général et des conditions universelles de l'existence, des rapp l'existence et de la pensée; celle-là fait l'application de ces cor et de ces rapports universels à l'existence et aux attributs de D seconde est impossible sans la première, et elles ont toutes même destinée dans l'histoire; elles dépendent des mêmes fac de la même méthode.

THÉODORE, surnommé *l'Athée*, et ensuite, par dérision, reçut le jour à Cyrène, qui avait aussi donné naissance à Aristi chef de l'école cyrénaïque. Il appartenait lui-même à cette école rable, bien qu'il soit regardé comme le fondateur d'une secte p lière qui s'appelait, de son nom, les *théodoriens*. On compte pa maîtres Annicérès de Cyrène, Aristippe II, surnommé *Metrodi* c'est-à-dire le disciple de sa mère, et Denys le Dialecticien. I de sa naissance est incertaine; mais il était contemporain du p Ptolémée, roi d'Egypte, et de Démétrius de Phalère : car le p de ces deux princes en avait fait son ambassadeur à la cour de

t l'on raconte que le second le sauva de la sévérité de l'Aréo-
i allait le poursuivre pour ses opinions religieuses. Selon le
mphicrate, rapporté par Diogène Laerce, ce procès aurait
cours, et Théodore, condamné comme Socrate à boire la
rait subi son jugement.
m livre intitulé *des Dieux* (Περὶ θεῶν), et que Diogène Laërce
ore sous les yeux, il prêchait hautement l'athéisme. Par sa
l est plus près d'Epicure que d'Aristippe. A la place du plaisir
louleur, considérés comme les causes finales de nos actions, il
it le contentement (χαρὰ) et le chagrin (λύπη); et comme
r, selon lui, est le fruit de la prudence, et le second de la
l regarda la prudence (φρόνησις) comme le seul bien, et la sot-
mprudence (ἀφροσύνη) comme le seul mal. Le plaisir et la dou-
ouvent entre les deux (μέσα), ou sont tantôt un bien, tantôt
suivant les circonstances. Nous voyons que Théodore asso-
prudence la justice; mais que pouvait être cette vertu, pour
s supprimait toutes dans leur principe? La justice, dans sa
c'est simplement l'art de se servir de toutes choses selon leur
turel et à propos. Ainsi, le vol, l'adultère, le sacrilége, sont
n sage, pourvu qu'il n'use de cette licence qu'à propos (εὖ
'est-à-dire sans se nuire à lui-même et sans soulever les au-
distinction du bien et du mal moral n'est qu'une convention
our contenir la foule des insensés. L'amitié n'est pas plus
: le devoir, car où peut-elle exister? Chez l'insensé elle n'est
: chose que l'intérêt, et le sage se suffit à lui-même. Enfin, le
loit jamais se sacrifier à sa patrie; car il n'est pas convenable
gesse périsse pour l'avantage des sots. La patrie du sage, c'est

it consulter sur ce philosophe, Diogène Laërce, liv. II, § 86;
97. — Cicéron, *De natura deorum*, lib. I, c. 1, 23, 43; *Tuscul.*,
43; lib. V, c. 40. — Suidas, au mot *Théodore*. — Eusèbe et
n parlent aussi.

GNIS. *Voyez* GNOMIQUES.

LOGIE (de θεός, Dieu, et de λόγος, discours, science: la
e Dieu, ou plutôt relative à Dieu et aux choses divines). On
: plus guère aujourd'hui le mot *théologie* que dans le sens
d'une science fondée sur la révélation, sur une tradition con-
ur des textes positifs, et qui a pour objet non-seulement la
, les attributs de Dieu, mais les devoirs qu'il prescrit aux
C'est dans cette acception que la théologie est souvent op-
a philosophie, et qu'on distingue une théologie spéculative et
logie morale, dont la première s'occupe des dogmes, la se-
s règles pratiques enseignées par la révélation. Mais il n'en a
ours été ainsi. Les Grecs donnaient le nom de théologiens
à ceux de leurs poetes, tels qu'Hésiode et Orphée, qui par-
près leur imagination de la nature des dieux et de l'origine
s, ou à ceux qui cherchaient dans ces fictions, interprétées
nière allégorique, une sagesse plus profonde. Selon Aristote

(*Métaph.*, liv. I, c. 3; liv. II, c. 5), les premiers théologiens, signant Thétis et l'Océan comme les auteurs de la nature, ne di que par le langage des premiers philosophes, qui ont considéré le principe de l'univers l'humidité ou l'eau. Jusque-là on con les théologiens, mais non la *théologie* (ἡ θεολογική). C'est le mêr losophe que nous venons de citer qui en a fait une science, comme les autres sur la raison, c'est-à-dire une partie de la p phie, une des trois sciences spéculatives. Les deux autres s mathématiques et la physique. « Il est évident, dit-il (*ubi* liv. XI, c. 6), qu'il y a trois sortes de sciences spéculatives, la que, les mathématiques et la théologie. Les plus élevées pa sciences sont les sciences spéculatives, et parmi celles-ci mêm que nous avons nommée la dernière : car elle se rapporte à ce a de plus élevé parmi les êtres. »

Ce n'étaient pas seulement les poëtes et les philosophes qui paient, chez les anciens, de la nature divine, les uns au point de l'imagination, les autres à celui de la raison; il y avait a législateurs qui, considérant la question du côté politique, cher à subordonner les croyances et les pratiques du culte aux inté l'Etat ou du gouvernement de l'Etat. Telle était surtout la relig Romains depuis Numa Pompilius jusqu'au temps des emp Aussi Varron, d'après le témoignage de saint Augustin (*Cité d* liv. VI, c. 1), distinguait-il trois espèces de théologie : la théologi *que*, inventée, comme nous l'avons dit, par les premiers poët Grèce; la théologie *physique*, formée par les philosophes, et confond avec la philosophie même; la théologie *civile*, fondée législateurs et les hommes d'Etat.

Les Romains et les Grecs, comme nous l'avons déjà re ailleurs (*Voyez* Foi), n'avaient aucune idée de ce que nous a *foi, révélation*, ni par conséquent des barrières qui séparent l lation de la raison. Leur religion était l'œuvre de la poésie o politique; et, hors de ces deux choses, il n'y avait de place q la philosophie. D'un autre côté, l'esprit religieux du moyen âg la Réformation, quoique allié dans une certaine mesure à la p phie, ne pouvait pas admettre que la connaissance de Dieu, attributs, de ses rapports avec le monde fût l'objet d'une scier à fait distincte et indépendante de la révélation. Aussi n'est-c qu'après l'avénement du cartésianisme que nous trouvons, q voyons acceptée la distinction de la théologie *naturelle* et de la gie *positive*. Chez Leibnitz, dans les *Essais de théodicée*, le choses sont encore confondues; mais elles sont parfaitement s dans la *Théologie naturelle* de Wolf : *Theologia naturalis s scientifica pertracta*, 2 vol. in-4°, Francfort et Leipzig, 1736-37. ce qu'on enseigne, dit cet écrivain, dans la théologie naturel être démontré. La théologie naturelle doit être une science. science consistant dans la démonstration de ce qu'on affirme et qu'on nie, il faut démontrer ce qu'on enseigne dans la th naturelle. » Cette science a pour objet, selon Wolf (*Prolegomen* l'existence de Dieu, ses attributs, les conséquences de ces at par rapport aux autres êtres, et la réfutation des erreurs conti

ble idée de Dieu; en un mot, tout ce que nous comprenons
ui sous le nom de *theodicee* (*Voyez* ce mot).
ologie naturelle n'est pas la même chose que la théologie
le. La première ne porte aucune atteinte à la théologie posi-
e demande pour elle que le droit de se mouvoir dans le cercle
cultés naturelles, sans attaquer et sans essayer de démontrer
es révélés. La seconde, au contraire, porte dans le sein même
élation la critique de la raison; elle analyse, elle dissèque,
mente, elle explique comme il lui convient les textes sacrés,
ments et les traditions sur lesquels repose l'enseignement re-
C'est particulièrement en Allemagne, au sein du protestan-
ne cette manière de comprendre la théologie a pris tout son
ement.
naine de la théologie positive nous étant interdit par la nature
plan de ce Recueil, la théologie naturelle se confondant avec
ce et la *metaphysique*, nous nous bornerons ici à cette simple
on historique : partout où il a existé une théologie dans la
acception de ce mot, elle a été le berceau de la philosophie.
ide, tous les systèmes philosophiques sont autant d'interpré-
es védas, c'est-à-dire de systèmes théologiques. Il en est de
la Perse, autant que nous en pouvons juger par les deux
nts qui nous restent du mouvement philosophique de ce pays,
e authenticité problématique, l'autre d'une date assez récente,
r et le *Dabistan*. Chez les Juifs, la kabbale, cette audacieuse
qui nie la création et affirme l'unité de substance, n'est qu'un
mmentaire de l'Écriture sainte. Il n'y a pas jusqu'à la théo-
tique de la Grèce qui ne puisse être considérée comme la
es systèmes informes de l'école ionienne. Enfin c'est la théolo-
ienne, faisant servir à son usage l'*Organum* d'Aristote, qui a
issance à la philosophie scolastique, devenue à son tour la
la philosophie moderne.

ON DE SMYRNE, philosophe platonicien qui vivait vers le com-
ent du IIe siècle de notre ère, a composé un manuel des sciences
atiques, destiné spécialement à faciliter la lecture de ce qui
ces sciences dans les œuvres de Platon, ou, en d'autres
il a rédigé un cours élémentaire de mathématiques plus parti-
ent à l'usage des philosophes platoniciens. Suivant lui, les
mathématiques sont l'arithmétique, la géométrie (plane), la
étrie, l'astronomie et la musique. Il annonce l'intention de con-
a traité spécial à chacune des quatre premières sciences. Quant
ique, il la subdivise en trois parties : 1° musique arithmétique
des nombres qui représentent les rapports des sons musicaux);
ue organique (c'est-à-dire réalisée par l'organe de la voix ou
instruments,; 3° musique cosmique (application de la musique
tique à l'harmonie des sphères célestes. De ces trois parties, il
a seconde, comme inutile aux philosophes platoniciens; il dé-
'il joindra la première à l'arithmétique, dont elle fait partie, et
sacre à la musique cosmique seule son cinquième traité. Il
e nombreux manuscrits et une édition, donnée par Ismaël

Boulliau (in-4° Paris, 1644,), du *Manuel arithmétique* ré
Théon de Smyrne, à l'usage des philosophes platoniciens. Cet
important pour l'histoire des spéculations de l'antiquité sur
priétés des nombres, se compose de quatre-vingt-treize c
dont trente-six, savoir, les chapitres trente-trois à soixante-h
cernent principalement les nombres musicaux. C'est donc à
l'éditeur a divisé cet ouvrage en deux parties, et qu'il a inti
semble des soixante et un derniers chapitres Περὶ μουσικῆς, t
c'est là le titre particulier du premier de ces chapitres, et que
cinq derniers ne concernent nullement la musique. C'est de
aussi que M. de Gelder, en publiant les trente-deux premiers
seulement (in-8°, Leyde, 1827), a cru publier l'*Arithmétique*
tout entière. Si Théon a réellement composé les traités ann
lui sur la géométrie plane et sur la stéréométrie, il n'en est
cune trace. La fin du chapitre 93e et dernier de l'*Arithméti*
que, et ce chapitre incomplet est suivi d'une annonce du *Trai*
nomie. On connaît deux manuscrits de ce dernier traité, ma
trois offrent les mêmes fautes, extrêmement nombreuses, et
lacunes : le manuscrit de Paris est une copie du manuscrit t
tueux de la bibliothèque Ambrosienne de Milan. C'est u
d'astronomie, tel qu'un philosophe platonicien pouvait le
l'époque d'Hipparque et immédiatement avant celle de Pto
y trouve une multitude de documents nouveaux et précieux
toire de l'astronomie, de la philosophie et de la littérature g
général, des citations de prosateurs et de poëtes perdus, et n
d'amples extraits des ouvrages astronomiques du péripatétici
d'Aphrodisie et du platonicien Deroyllidès, qui interprétaien
ment les opinions astronomiques de Platon, en tâchant de le
avec les découvertes d'Hipparque. A la fin de ce traité, on
annonce du *Traité sur la musique cosmique*, rédigé par no
surtout d'après les travaux du platonicien Thrasylle de Phli
ce dernier traité a péri. L'astronomie de Théon de Smyrne a
pour la première fois, traduite et commentée, par l'auteur
ticle (in-8°, Paris, 1849, Impr. nat.). TH.

THÉOPHRASTE, fils d'un foulon nommé Mélantas
Erèse, ville maritime de l'île de Lesbos, vers l'an 372 av
et mourut à Athènes dans un âge fort avancé, mais qu'il
sible de marquer aujourd'hui avec précision au milieu des té
contradictoires qui nous sont parvenus sur ce sujet. Sa v
celle de presque tous les philosophes célèbres de l'antiquit
est connue que par des récits incomplets et mêlés de fables.
signalerons que les traits les plus importants et les plus v
bles. Théophraste fit sa première éducation à Erèse, où i
maître un certain Leucippe ou Alcippe; puis, étant venu à
il y écouta d'abord les leçons de Platon, ensuite celles d'Aris
devint le meilleur élève et l'ami. On lui attribue l'honneur d'
fois délivré sa patrie de tyrans qui l'opprimaient. Ces glori
nirs se rapportent sans doute à la première période de sa vi
puis la mort d'Aristote, peut-être même depuis la retraite d

i Chalcis, nous trouvons Theophraste à la tête du Lycée. Son ement y eut un succès immense, interrompu toutefois à deux s par la persecution, ou du moins par de haineuses attaques. ne tant d'autres philosophes, avant lui et après, Théophraste our cité devant les tribunaux comme coupable d'impiété; mais ès, l'auteur de cette accusation, ne put la soutenir, et faillit ndamné lui-même. On doit avouer que, parmi les sen- qui nous sont parvenues sous le nom de Théophraste, il s'en ne où la Fortune est proclamée la maîtresse du monde; mais sentence est authentique, il y faut voir plutôt quelque bou- ssagère que l'expression d'un dogme sérieux. En effet, soit s *Caractères*, où il se moque de la *superstition*, soit dans le it de sa *Metaphysique*, soit dans un fragment conservé par sect. III, § 50, soit dans un témoignage historique cité par ius (*Commentaire sur Epictète*), Théophraste se montre déiste le plus clair et le plus raisonnable de ce mot. C'était peut- ez pour lui valoir la haine des zélés païens, comme Agonidès ne ceux que Platon nous représente dans l'*Eutyphron*; mais t pas assez pour que la critique moderne souscrive à ces calomnies. Au reste, la tentative d'Agonidès n'est pas le plus ndice de l'esprit d'hostilité qui régnait alors dans certaines d'Athènes contre les philosophes. Vers le même temps un cer- phocle, fils d'Amphiclide, réussit à faire porter par le peuple qui défendait, sous peine de mort, d'enseigner la philosophie que nous appellerions aujourd'hui l'autorisation préalable de Sa loi équivalait à un décret de bannissement contre les profes- tous, en effet, s'exilèrent, et Théophraste à leur tête. Mais la était trop dans les mœurs d'Athènes pour qu'une loi pareille ter en vigueur. Attaquée, dès l'année suivante, par Philon, et ent défendue par Démocharès, neveu de Démosthène (il reste s fragments de son étrange défense), elle succomba, et les phes rentrèrent dans leurs écoles. Celle de Théophraste était nombreuse; Diogène Laerce prétend qu'elle réunissait près de ille élèves, chiffre qu'il est bien difficile d'admettre, à moins exprime le nombre total de ceux qui, durant plusieurs années, édèrent dans l'école de notre philosophe. Ce qui est mieux at- est que Théophraste apportait à son enseignement, outre une on universelle et vraiment comparable à celle de son maître, e, toutes les recherches d'une exposition savante, qui ne se re- même pas certaines séductions de mise en scène. De là, sans la fable, plus gracieuse que vraisemblable, suivant laquelle raste, primitivement appelé Tyrtamus, aurait dû son nouveau la *divinité* de son langage, comme a dit Cicéron. Une partie ns de ce charme avait passé dans ses écrits, dont les anciens é à l'envi l'élégant et pur atticisme; mais il est difficile d'en ujourd'hui, après les ravages que le temps a faits dans cette ollection. Comme écrivain, Théophraste n'est guère signalé à : des gens de goût que par le petit livre des *Caractères;* mais, on reconnaisse dans ce livre un recueil de portraits à l'usage teurs (l'auteur avait écrit d'autres ouvrages de rhétorique qui

Boulliau (in-4° Paris, 1644,), du *Manuel arithmétique* rédigé par Théon de Smyrne, à l'usage des philosophes platoniciens. Cet ouvrage, important pour l'histoire des spéculations de l'antiquité sur les propriétés des nombres, se compose de quatre-vingt-treize chapitres, dont trente-six, savoir, les chapitres trente-trois à soixante-huit, concernent principalement les nombres musicaux. C'est donc à tort que l'éditeur a divisé cet ouvrage en deux parties, et qu'il a intitulé l'ensemble des soixante et un derniers chapitres Περὶ μουσικῆς, tandis que c'est là le titre particulier du premier de ces chapitres, et que les vingt-cinq derniers ne concernent nullement la musique. C'est donc à tort aussi que M. de Gelder, en publiant les trente-deux premiers chapitres seulement (in-8°, Leyde, 1827), a cru publier l'*Arithmétique* de Théon tout entière. Si Théon a réellement composé les traités annoncés par lui sur la géométrie plane et sur la stéréométrie, il n'en est resté aucune trace. La fin du chapitre 93e et dernier de l'*Arithmétique* manque, et ce chapitre incomplet est suivi d'une annonce du *Traité d'astronomie*. On connaît deux manuscrits de ce dernier traité, mais qui tous trois offrent les mêmes fautes, extrêmement nombreuses, et les mêmes lacunes : le manuscrit de Paris est une copie du manuscrit très-défectueux de la bibliothèque Ambrosienne de Milan. C'est un manuel d'astronomie, tel qu'un philosophe platonicien pouvait le faire après l'époque d'Hipparque et immédiatement avant celle de Ptolémée. On y trouve une multitude de documents nouveaux et précieux pour l'histoire de l'astronomie, de la philosophie et de la littérature grecque en général, des citations de prosateurs et de poëtes perdus, et notamment d'amples extraits des ouvrages astronomiques du péripatéticien Adraste d'Aphrodisie et du platonicien Dercyllidès, qui interprétaient diversement les opinions astronomiques de Platon, en tâchant de les concilier avec les découvertes d'Hipparque. A la fin de ce traité, on trouve une annonce du *Traité sur la musique cosmique*, rédigé par notre auteur, surtout d'après les travaux du platonicien Thrasylle de Phlionte; mais ce dernier traité a péri. L'astronomie de Théon de Smyrne a été publiée pour la première fois, traduite et commentée, par l'auteur de cet article (in-8°, Paris, 1849, Impr. nat.). Th. H.-M.

THÉOPHRASTE, fils d'un foulon nommé Mélantas, naquit à Erèse, ville maritime de l'île de Lesbos, vers l'an 372 avant J.-C., et mourut à Athènes dans un âge fort avancé, mais qu'il est impossible de marquer aujourd'hui avec précision au milieu des témoignages contradictoires qui nous sont parvenus sur ce sujet. Sa vie, comme celle de presque tous les philosophes célèbres de l'antiquité, ne nous est connue que par des récits incomplets et mêlés de fables. Nous n'en signalerons que les traits les plus importants et les plus vraisemblables. Théophraste fit sa première éducation à Erèse, où il eut pour maître un certain Leucippe ou Alcippe; puis, étant venu à Athènes, il y écouta d'abord les leçons de Platon, ensuite celles d'Aristote, dont il devint le meilleur élève et l'ami. On lui attribue l'honneur d'avoir deux fois délivré sa patrie de tyrans qui l'opprimaient. Ces glorieux souvenirs se rapportent sans doute à la première période de sa vie; car, depuis la mort d'Aristote, peut-être même depuis la retraite de ce philo-

à Chalcis, nous trouvons Théophraste à la tête du Lycée. Son enseignement y eut un succès immense, interrompu toutefois à deux fois par la persécution, ou du moins par de haineuses attaques. Comme tant d'autres philosophes, avant lui et après, Théophraste fut cité devant les tribunaux comme coupable d'impiété; mais Diopithès, l'auteur de cette accusation, ne put la soutenir, et faillit être condamné lui-même. On doit avouer que, parmi les sentences qui nous sont parvenues sous le nom de Théophraste, il s'en trouve une où la Fortune est proclamée la maîtresse du monde; mais cette sentence est authentique, il y faut voir plutôt quelque boutade passagère que l'expression d'un dogme sérieux. En effet, soit dans les *Caractères*, où il se moque de la *superstition*, soit dans le livre de sa *Métaphysique*, soit dans un fragment conservé par Eusèbe (*Præp. evang.* liv. III, sect. III, § 50), soit dans un témoignage historique cité par Simplicius (*Commentaire sur Épictète*), Théophraste se montre déiste dans le plus clair et le plus raisonnable de ce mot. C'était peut-être assez pour lui valoir la haine des zélés païens, comme Agonidès et quelques autres que Platon nous représente dans l'*Eutyphron*; mais ce n'est pas assez pour que la critique moderne souscrive à ces vieilles calomnies. Au reste, la tentative d'Agonidès n'est pas le plus grave indice de l'esprit d'hostilité qui régnait alors dans certaines classes d'Athènes contre les philosophes. Vers le même temps un certain Cerphocle, fils d'Amphiclide, réussit à faire porter par le peuple un décret qui défendait, sous peine de mort, d'enseigner la philosophie sans ce que nous appellerions aujourd'hui l'autorisation préalable de l'État. Sa loi équivalait à un décret de bannissement contre les professeurs, qui tous, en effet, s'exilèrent, et Théophraste à leur tête. Mais la liberté était trop dans les mœurs d'Athènes pour qu'une loi pareille pût rester en vigueur. Attaquée, dès l'année suivante, par Philon, et bientôt défendue par Démocharès, neveu de Démosthène (il reste quelques fragments de son étrange défense), elle succomba, et les philosophes rentrèrent dans leurs écoles. Celle de Théophraste était très nombreuse; Diogène Laerce prétend qu'elle réunissait près de deux mille élèves, chiffre qu'il est bien difficile d'admettre, à moins qu'il n'exprime le nombre total de ceux qui, durant plusieurs années, fréquentèrent dans l'école de notre philosophe. Ce qui est mieux attesté, c'est que Théophraste apportait à son enseignement, outre une érudition universelle et vraiment comparable à celle de son maître Aristote, toutes les recherches d'une exposition savante, qui ne se refusait même pas certaines séductions de mise en scène. De là, sans doute, la fable, plus gracieuse que vraisemblable, suivant laquelle Théophraste, primitivement appelé Tyrtamus, aurait dû son nouveau nom à la *divinité* de son langage, comme a dit Cicéron. Une partie de ces charmes avait passé dans ses écrits, dont les anciens ont célébré à l'envi l'élégant et pur atticisme; mais il est difficile d'en juger aujourd'hui, après les ravages que le temps a faits dans cette belle collection. Comme écrivain, Théophraste n'est guère signalé à l'attention des gens de goût que par le petit livre des *Caractères;* mais, à ce titre, on reconnaisse dans ce livre un recueil de portraits à l'usage de rhéteurs (l'auteur avait écrit d'autres ouvrages de rhétorique qui

n'étaient pas sans originalité), ou à l'usage des auteurs co
teur eut, dit-on, Ménandre pour disciple), ou une anal
des portraits tant de fois tracés par les comiques contem
qu'on y reconnaisse le fragment de quelque traité de
trente pages, souvent mutilées et obscures, ne donnent
exacte de l'exquise perfection de style dont les anciens o
vers fragments, épars dans Stobée et les compilateurs, off
les grands Traités sur les plantes, le caractère d'une sim
et correcte; mais il y manque cette vigueur de trait, c
pensée, qui relèvent souvent, même dans les sujets les
la sécheresse du style d'Aristote. Comme philosophe,
n'est guère moins difficile à juger sur ce qui nous reste
vrages, et nous regrettons que ces débris insuffisants, ma
encore, n'aient pas été jusqu'ici réunis et étudiés avec tou
qu'appelait le grand nom de leur auteur. Les *Caractèr*
vraisemblablement vers l'an 308 ou 307, attestent une
malicieuse et fine du cœur humain. On y a remarqué
tout caractère honnête, et l'on s'est trop hâté de voir
même de ce genre d'écrit, en s'appuyant sur un texte d
(*des Formes du discours*, liv. II, c. 2), qui est loin d'autori
conclusion. On y a noté aussi l'absence de tout caractère
comme un signe de l'indifférence ou du mépris des phi
ciens pour cette moitié de l'espèce humaine; on oubliait q
comiques, surtout ceux de la nouvelle comédie, qui so
aussi, des moralistes à leur manière, représentaient ma
la scène la mère, la jeune fille, la courtisane, et que rien
à leurs peintures d'une société élégante et corrompue; on
sans s'être spécialement occupé des femmes dans sa *Mor*
y a pourtant semé plusieurs belles observations sur l'am
et sur l'amour conjugal. Quoi qu'il en soit, ce genre des *C*
prose, dont Aristote offrait déjà quelques exemples et que
avait animé de couleurs plus vives, garde désormais une
littérature grecque. Sans parler d'un ouvrage composé so
titre, mais peut-être sur un sujet différent, par Héracli
disciple de Platon et contemporain de Théophraste, on
comme ayant écrit de semblables *Caractères*, le péripatéti
au IIIe siècle avant J.-C.; Satyrus, sous Ptolémée Phil
Dion Chrysostôme, Plutarque, Lucien, etc. Chez les Rom
ron et Sénèque en offrent quelques exemples. Mais, ass
principal honneur de notre philosophe est d'avoir inspiré l
mortel de La Bruyère; l'ingénieuse préface que celui-c
tête de son ouvrage montre tout ce qu'il devait au mo
comment le génie sait tirer de l'imitation même une no
nalité.

Quant à la morale théorique et pratique de Théophr
lui reproche une sorte de [illegible] blerait la
celle d'Epicure, et cepe[illegible] contre
est probable qu'elle se t[illegible] que
dans ce milieu où réside l[illegible]
plaisirs du corps et aux [illegible]

avoir pour le bonheur. Parmi les rares fragments qui nous
le cette morale, on remarque une décision fort dure contre le
; mais cette décision ne s'adresse qu au *sage*, et Théophraste
avoir mise en pratique, pour vaquer plus librement à ses va-
ux. Un autre jugement, que rapporte Marc Aurèle (*Pensées*,
. 10, sur les fautes commises par concupiscence ou par co-
us laisse voir l'emploi de cette méthode qui est devenue plus
ansme, et que pratiquèrent souvent les moralistes anciens,
dans l'école stoïcienne, comme on peut le voir dans le *De of-*
Cicéron. Sur l'éducation et sur la vie de famille (Stobée, sect. III,
ppendix, n° 116, les préceptes de Théophraste sont justes,
ne honnêteté plus vulgaire. On en peut dire autant d'un mor-
la colère (Stobée, sect. XIX, § 12 ; mais un autre fragment
sect. XLIV, § 22, qui paraît extrait de l'ouvrage *Sur les légis-*
on du *Recueil de lois*, suppose la plus minutieuse étude des
ns étrangères, et semble, en quelque sorte, annoncer la ma-
Montesquieu.

étaphysique, Brucker, et tout récemment M. Ritter, pa-
croire que Théophraste s'éloignait beaucoup des doctrines du
; il est plus facile d'affirmer ces différences que de les prou-
n'en trouve aucune trace dans le fragment qui nous reste de
hysique de Théophraste. Seulement, tandis qu'Aristote voit
mouvement régulier des sphères célestes le plus haut degré
ction, et n'hésite pas à mettre la condition des astres au-
celle des humains, Théophraste se demande si le mouvement
n'est pas, au contraire, d'une nature inférieure à celui de
rtout au mouvement de la pensée. Nous citerons encore cette
: « Ceux qui cherchent la raison de toute chose ruinent la
t, du même coup, la science. » De telles phrases et d'autres
es répondent, ce nous semble, aux doutes d'Hermippus et
ieus, qui n'avaient pas osé comprendre cet opuscule parmi les
Théophraste; et Nicolas de Damas l'avait mieux apprécié lors-
nait pour authentique. Le peu qu'on sait des théories de notre
ie sur la rhétorique et sur la poétique, ne mérite pas de
ter ici; mais nous devons signaler, en terminant, son traité
nsation et les choses sensibles, où ses opinions ne se mon-
re, mais où les opinions de ses devanciers sont longuement
. C'est un chapitre intéressant de l'histoire de la philosophie
En général, de toutes les qualités de Théophraste, l'érudi-
sans doute celle qui ressort le mieux des titres seuls de ses
x ouvrages et des fragments qui nous en sont parvenus; mais
cet égard d'utiles travaux à faire. L'unique recueil publié
rsius, sous le titre de *Theophrastus* Leyde, 1638, et re-
u tome X des *Antiquités grecques* de Gronovius, mériterait
vu et complété à l'aide d'une foule de publications récentes.
dition des œuvres de Théophraste ne contient ses fragments;
de toutes, celle de Schneider Leipzig, 1818-1821, ne ren-
Métaphysique, dont le meilleur texte se lit à la suite de
e d'Aristote, édit. de Brandis (in-8°, Berlin, 1823).
utre, les éditions des *Caractères*, par Coray (Paris,

sorberait toute la masse du parti nominaliste, et il ne resterait en dehors de la nouvelle catégorie que d'effrénés sophistes. Il vaut mieux, il nous semble, conserver la classification historique, en reconnaissant, d'ailleurs, que l'intempérante critique de Roscelin n'est pas plus le nominalisme de saint Thomas, que l'aveugle dogmatisme de saint Anselme n'est le réalisme éclairé de Duns-Scot.

M. Royer-Collard fait observer avec raison qu'il suffit d'interroger un philosophe sur la nature de la substance, pour l'entendre exprimer son avis sur tous les autres problèmes. C'est pour cela que, de nos jours, du moins en France, la plupart des philosophes trouvent cette question indiscrète. On avait, au moyen âge, plus de franchise. Au début de la logique, de la physique et de la métaphysique, on se demandait et on déclarait ce qu'est l'essence, l'être, l'être en tant qu'être, ou l'être pris absolument. Comme on observait d'une manière ponctuelle l'excellente méthode d'Aristote, on ne pouvait échapper, par des réticences ou par des subterfuges, à la nécessité d'une profession de foi sur ce problème vraiment fondamental. Ainsi nous avons fait connaître le premier, et, en quelque sorte, le dernier mot de la doctrine thomiste, lorsque nous avons exposé le sentiment de saint Thomas sur la détermination naturelle de la substance. Cependant, quelque soit la gravité de ce problème, il n'est pas toute la philosophie. Les autres questions en viennent ou y ramènent, cela est vrai; ces questions sont néanmoins en elles-mêmes assez considérables pour qu'on désire savoir comment elles ont été traitées par un aussi grand esprit que saint Thomas.

La psychologie de saint Thomas mérite une attention particulière. Il nous la donne pour une interprétation sincère et naïve du *Traité de l'âme;* mais, à cet égard, il s'abuse : c'est une interprétation libre, qui s'écarte souvent du texte, et, quelquefois, le contredit. Saint Thomas définit l'âme une substance; il ajoute que c'est une substance immortelle. A notre sens, il n'est pas clair que l'*entéléchie* d'Aristote subsiste par elle-même. La substance, c'est, dit Aristote, le tout intégral que produit l'union d'une matière et d'une forme. L'acte vient de la forme; la matière fournit le sujet : c'est ainsi que la forme de Socrate est l'entéléchie ou la perfection finale de cette substance. Mais Aristote va-t-il jusqu'à supposer que cette perfection est en elle-même quelque substance? Nous en doutons. Ce qui nous est bien prouvé, c'est qu'il ne l'admet pas au titre de substance immortelle. Cependant, après avoir imaginé cette distinction de la forme substantielle et de la substance informée, saint Thomas revient au texte d'Aristote. La plupart des philosophes se contentent d'une notion vague de l'âme, qui permet de la confondre avec la conscience ou avec la pensée, et la dégage si bien de la matière qu'on ne s'explique plus les rapports de ces deux principes au sein du composé. Suivant saint Thomas, comme suivant Aristote, le domaine de l'âme comprend toutes les régions du corps animé. L'intelligence n'est qu'un de ses organes. Elle est le principe de la vie : *Principium vitæ dicimus esse animam.* Partout où la vie se manifeste, c'est l'âme qui produit ce mouvement et ce phénomène. Aussi dit-on qu'elle possède au même titre ces trois puissances : l'intelligence, la sensibilité, et la puissance végétative ou

ERAPEUTES. *Voyez* Juifs.

)MAS Saint, le plus grand théologien de l'Eglise d'Occident, grand philosophe du moyen âge, naquit vers l'année 1227, au s Naples, dans la ville ou sur le territoire d'Aquino, et fit ses res études chez les religieux du Mont-Cassin. Ayant connu plus s confrères de saint Dominique, fondateurs zelés d'un nouvel il ne résista pas a l'enthousiasme que les choses nouvelles nt toujours à la jeunesse, et il prit leur habit. On l'envoya d'abord , puis à Cologne, où il fut placé sous la discipline d'Albert le Grand. interprétait Aristote avec un immense succès. C'était le premier qui, depuis l'ouverture des écoles, enseignait à la fois la logique, ique et la metaphysique. A cette instruction universelle il joignait rit vif sans fougue, entreprenant sans témérité, qui n'exerçait oins de charme que d'empire. On le distinguait, à bon droit, le plus habile des maîtres, et l'on accourait de toutes parts pour r a ses leçons. Thomas ne se montra pas d'abord un de ses irs eleves. Il marchait la tête basse et le dos incliné, pro- t sur toutes choses un regard qui semblait dépourvu d'intel- , et recherchant la solitude au sein de l'ecole. Ses condisciples aient « le grand bœuf muet de la Sicile. » Mais ils reconnurent qu'ils l'avaient mal jugé. Albert l'ayant un jour interrogé elques problèmes difficiles, Thomas fit de si sages réponses aux ons de son maître, qu'il remplit l'auditoire d'étonnement et d'ad- on.

l'admira bien plus encore quand, ayant achevé ses études, il fession d'instruire les autres. Interprétant avec le même succès *tégories* et les *Sentences*, il s'exprimait sur toute matière avec e précision et de clarté, qu'il ne laissait aucune incertitude esprit de ceux qui l'avaient entendu : ses décisions paraissaient être celles du bon sens, et, sans faire parade de savoir, il sait assez de textes pour montrer qu'il avait épuisé toutes les s de l'érudition. Les adversaires de la doctrine dominicaine, ıîtres franciscains confessaient eux-mêmes qu'il y avait grand à se commettre avec ce jeune docteur. Personne ne savait e lui poser les termes d'un dilemme et manier un syllogisme. là surtout ce qui le rendait redoutable. Sans être verbeux et , comme celui d'Alexandre de Halès, le discours d'Albert ne ait pas d'abondance, et recherchait quelquefois la pompe et : le langage de Thomas était plus simple, et offrait, à cause a, moins de prise à la contradiction. Voici quelle était sa ma- d'argumenter. Une question étant à résoudre, quelles solutions roposées ? On les attend, on les provoque ; puis on les discute tour, en peu de mots, et la conclusion vient, après cet exa- s'offrir d'elle-même. Point de rhétorique, point de digressions, nt de confusion : chaque problème devant être l'objet d'une ıe particulière, il n'est pas besoin d'invoquer à l'appui d'une ıstration des preuves contingentes : il faut aller au but par le n le plus court. C'était le perfectionnement de la méthode sco- ıe.

Tous les historiens nous parlent des grands succès obtenus Thomas aux écoles de Paris et de Cologne. On était alors conduit plus hautes situations par les applaudissements de la jeunesse : les professeurs renommés étaient appelés à quitter leurs chaires aller occuper les premiers emplois de l'Eglise et de l'Etat. Thom voulut pas être autre chose que simple docteur ; mais il n'obtin facilement ce titre modeste. L'Université de Paris était en guerr verte avec les ordres mendiants et plaidait contre eux devant le Et quel était le principal orateur des religieux mendiants près cour romaine ? c'était frère Thomas. On résolut de ne pas l'adn au nombre des docteurs ; mais cette résolution, inspirée par l' de vengeance, allait compromettre l'Université de Paris deva saint-siége et devant toute l'Europe lettrée, quand on l'aband Reçu docteur au mois d'octobre de l'année 1257, Thomas quitta tôt Paris pour aller se faire entendre dans les principales chaires lie. Il revenait en France, en 1274, quand il fut surpris, durai voyage, par la maladie qui l'emporta. Il fut canonisé sous le pon de Jean XII, le 18 juillet 1323.

Tel est le simple récit de la vie de saint Thomas. Il paraîtra doute trop simple pour un aussi grand nom. Mais la gloire de Thomas est venue tout entière de ses leçons publiques et de ses é A peine sait-on s'il a pris quelque part aux grandes affaires d temps. On ne le voit sortir de sa chaire que pour aller défendre l térêts de son ordre contre les prétentions peu libérales de l'Univ de Paris. Hâtons-nous donc de parler de ses livres.

Il en a laissé beaucoup, et ses confrères en religion en ont e augmenté le nombre par des attributions fort aventureuses. On tro dans la plupart de ses ouvrages des principes et des conclusions sophiques. Il n'est pas de problème que cet éminent théologien con comme tout à fait étranger à la philosophie ; ou, du moins, si ci qu'il se montre de faire valoir l'autorité de la foi, il lui semble to bon que la foi prenne la raison pour compagne et profite de se Parmi ses ouvrages exclusivement philosophiques, nous désignero gloses continues sur l'*Interprétation*, les *Seconds Analytiques*, la *physique*, la *Physique*, le *Traité de l'Ame*, les *Parva Natural Politique*, la *Morale* et le *Livre des causes*, et des traités spé sur *l'Étant et l'Essence*, la *Nature de la matière*, le *Principe d viduation*, l'*Intellect et l'intelligible*, la *Nature de l'accident*, etc. Mais on aurait une connaissance très-imparfaite de la doctrin losophique de saint Thomas, si l'on se contentait de la recht dans ces gloses et dans ces opuscules : elle n'est là, pour ainsi p qu'à l'état de principe. Où elle se produit avec tous ses dével ments, c'est dans le commentaire sur les *Sentences*, dans la *S contre les Gentils* et dans la *Somme de théologie*. Quelle est donc doctrine ?

Pour la désigner tout de suite par le nom qu'elle porte [redacted] des systèmes, c'est le nominalisme éclairé. Mais [redacted] faut définir, car il exprime [redacted] doctrine, et comme un des circonstances qui l'

est à ses yeux que la métaphysique du langage. — Dans ce qu'il
la *volonté*, il ne traite pas seulement de la volonté considérée
e-même et dans ses différentes formes : instinct, habitude, spon-
é, liberté ; il remonte aux causes qui la mettent en jeu, aux
s, aux sentiments, aux idées : il distribue les sentiments en trois
s, si on les considère par rapport à leurs sources, *sentiments*
ques ou organiques, *sentiments intellectuels*, *sentiments moraux* ;
uit ces trois classes à deux, si on considère la direction que
donnent les divers sentiments : *sentiments personnels*, *sentiments*
thiques ; à ces divers principes d'action il sent le besoin d'ajou-
r mobile plus élevé pour expliquer toute la moralité de l'homme :
onnaît une *faculté de perception morale* par laquelle la raison juge
qualité de l'action, du mérite et du démérite des agents ; enfin
une grande part au *sentiment religieux*, ayant bien soin de
tinguer des intérêts religieux, qui lui sont, dit-il, trop souvent
és.

deuxième partie, intitulée *de la Raison*, n'est autre chose qu'une
se. L'auteur y fait une heureuse application des faits qu'il a pré-
mment établis : pour lui, la logique se borne à bien déterminer les
tères de la vérité, à indiquer la *méthode* propre à nous la faire
ivrir dans les différents ordres de recherches. A cet effet il distin-
a *méthode d'observation*, qui offre trois modes, l'*analyse*, la *syn-*
, l'*expérience* ou expérimentation ; la *méthode d'analogie*, qui
de, tantôt par simple *conjecture*, tantôt par *hypothèse* ; enfin
ction, qu'il considère, avec Bacon, comme le procédé définitif
science ; il traite, dans un chapitre à part, du *raisonnement*,
ontre que cette opération n'est dans toutes ses applications qu'une
e sous laquelle se cache quelqu'un des procédés de méthode qui
été précédemment décrits, et qu'il est toujours facile d'y re-
er.

tte esquisse sommaire, qui ne peut que bien imparfaitement
connaître un ouvrage dont le mérite réside surtout dans l'exé-
n, dans le choix des détails, suffit cependant pour faire voir
e traité de M. Thurot est une œuvre vraiment éclectique, où l'on
ve ce qu'il y a de plus raisonnable et de plus utile dans les travaux
laton, d'Aristote, de Bacon, de Descartes, de Locke, de Harris,
ondillac, de Laromiguière et des philosophes écossais, notamment
mith et de Reid ; il est facile aussi d'y voir que, bien qu'éclectique
manière, M. Thurot incline de préférence vers la philosophie de
périence. Il néglige, il dédaigne même plusieurs des recherches
nt occupé des écoles récentes. Il s'en explique ouvertement en
eurs endroits de ses écrits : « Je ne me suis point élevé, dit-il
; son *Discours préliminaire* (p. cxiij), à ces hautes spéculations
physiques sur l'absolu, l'infini, etc., qui, de notre temps, ont si
occupé les Allemands, et qui se sont introduites en France sous les
ices de plusieurs écrivains d'un talent vraiment distingué. J'avoue
chement qu'il s'y trouve beaucoup de choses qui sont au-dessus de
ortée de mon intelligence, et qu'il y en a d'autres qu'on pourrait,
me semble, exprimer dans un langage moins scientifique, puis-
lles sont très-anciennement connues. » N. B.

mande à ces prémisses quel est son objet. Elles répondent (de la science est l'être pris absolument, et que, de périssabl mènes n'étant pas dignes d'occuper la pensée de l'homme, il que de considérer l'universel sous ses formes nécessaires, po par le plus court chemin à la notion pure et simple de l'êt Est-ce là toute la science? Assurément, et sur ce point le s'expriment avec une entière franchise : ils ne connaisse veulent connaître que l'οὐρανὸς ἁπλῶς, et déclarent ouvertem ont en mépris ces chercheurs d'atomes dont l'analyse frivole à décomposer l'essence, pour étudier particulièrement la man de Socrate ou de Callias. Mépris fort mal justifié! s'écrient nalistes : et ils n'ont pas de peine à démontrer que la thèse d unique est dépourvue de fondement; qu'il n'y a pas entre communauté d'existence, et que toute la physique de leu gneux adversaires commence et finit par des abstractions. I ques-uns ne s'arrêtent pas à cette juste critique. Après avoir distingué les êtres réels des êtres de raison, ceux-ci se tourn la raison elle-même et lui contestent le droit de former des s avec le ton doctoral que ceux-là prenaient pour lui défend lyser. A ce compte, la science humaine ne serait qu'une s servations isolées, et tous les termes collectifs, répudiés pa ment, représenteraient de vains fantômes créés par une im déréglée. Voilà, pour ne pas aller au delà des prémisses, l'a offerte, sur la question de l'être, au nom des deux thèses ri

Saint Thomas va-t-il donc se prononcer pour l'une ou pou Il préférera suivre la voie moyenne que lui a montrée so Albert le Grand. Non, dira-t-il, il n'existe pas d'essenc selles, et les arguments que l'on emploie pour en démontrer l n'ont aucune valeur. On prétend, et à bon droit, que de plus ou moins généraux unissent tous les êtres. Au dernier l'être, que trouve-t-on? L'accident subalterne, l'accident p dit. Il est manifeste que ce genre d'accident constitue la pl différence. Mais que l'on s'élève dans l'échelle de l'être, et degrés où l'on voudra s'arrêter un instant, on verra disp différences, et les similitudes augmenter. Enfin, au degré qui est le degré de l'essence, on aura le rapport parfait. T substances subsistent, et, bien qu'elles possèdent individuell verses manières d'être, el t au même titre; la condi leur est absolument *com* st ce que re saint Mais, ajoute-t-il, ce ter *mmune* est ue, abuse. Une condition *co* pas une nut tielle. L'observation nous e tous l identique; mais cette iden ne par êtres sont parfaitement s nt à l' faut reconnaître. Mais, d' essence; sous le double rap en eux-mêm qu'ils son ayant déter l'état d position qui moins donc énergi

e qu elles detournent la science de l étude des choses pour donnaine le pays des chimères ; ensuite, poursuivies dans leurs conséquences, il montre qu'après avoir à l'évidence pour nier l individualité des choses subalternes s nt contraints de nier au même titre la personnalité des choses supérieures, des substances raisonnables, et in bien empêchés de distinguer l essence des créatures ateur. Mais, d un autre côté, que prétendent certains à les entendre, tout jugement porte sur la nature des ne opinion vaine, puisqu on ne peut juger sans comparer sans affirmer des ressemblances et constater des C'est une critique qui va beaucoup trop loin. L. expérience fait la notion des similitudes individuelles, l'intelligence suite de dégager le semblable du divers, et former des aux qu'elle énonce en des termes singuliers. Ce sont là que l esprit fait de lui-même et presque sans effort. On doute. On n hésite pas non plus à reconnaître que l'esprit est sujet à confiance dans ses jugements. Aura-t-il quelque peine à ont naturel de l humanité de ces touts artificiels que fait de l homme, en assemblant diverses choses homogènes s, comme un tas de pierres, un monceau de ruines? it. Or, cette distinction est-elle justifiée? Elle l'est in-it, selon saint Thomas. D'où il suit que les notions génères et d'espèces ne sont pas seulement de *purs mots*, mme le prétendent, dit-on, quelques logiciens trop subtils elles sont encore des concepts légitimes, c'est-à-dire servation des choses naturelles. Les concepts ne viennent de l'observation ; cela est vrai : c'est l'abstraction mais les éléments sur lesquels opère l'abstraction sont les qui ont passé par tous les contrôles. C'est ainsi que argumente contre les nominalistes absolus.

est donc une sorte d'éclectisme, on peut le dire. Ceavons rangé saint Thomas parmi les nominalistes. Oui, isque le nominalisme est la négation des essences unime le réalisme en en est l'affirmation. Dans toute la contreen âge, il n y a que deux thèses principales : la thèse de *arte mentis*, et la thèse de l'universel *a parte rei*. Suivant pour l une ou pour l'autre, on est classé parmi les nopami les réalistes ; et quand on veut s'en défendre, on ité. Nous savons bien que, pour établir quelque distinceformule brutale qui est mise au compte de Roscelin, et s modérées de saint Thomas, on a fait après coup, pour une catégorie nouvelle. Si nous devons l'admettre, saint ra plus compté parmi les nominalistes : il sera le plus e de l'école conceptualiste. On donnera le nom de *con*ette doctrine moyenne qui consiste, d'une part, à re- universelles, et, d'autre part, à prouver la légitimité tellectuels. Mais Abailard, Durand de Saint-Pourçain, nt, avant ou après saint Thomas, professé l'une ette doctrine. Ainsi le parti conceptualiste ab-

sorberait toute la masse du parti nominaliste, et il ne resterait en dehors de la nouvelle catégorie que d'effrénés sophistes. Il vaut mieux, il nous semble, conserver la classification historique, en reconnaissant, d'ailleurs, que l'intempérante critique de Roscelin n'est pas plus le nominalisme de saint Thomas, que l'aveugle dogmatisme de saint Anselme n'est le réalisme éclairé de Duns-Scot.

M. Royer-Collard fait observer avec raison qu'il suffit d'interroger un philosophe sur la nature de la substance, pour l'entendre exprimer son avis sur tous les autres problèmes. C'est pour cela que, de nos jours, du moins en France, la plupart des philosophes trouvent cette question indiscrète. On avait, au moyen âge, plus de franchise. Au début de la logique, de la physique et de la métaphysique, on se demandait et on déclarait ce qu'est l'essence, l'être, l'être en tant qu'être, ou l'être pris absolument. Comme on observait d'une manière ponctuelle l'excellente méthode d'Aristote, on ne pouvait échapper, par des réticences ou par des subterfuges, à la nécessité d'une profession de foi sur ce problème vraiment fondamental. Ainsi nous avons fait connaître le premier, et, en quelque sorte, le dernier mot de la doctrine thomiste, lorsque nous avons exposé le sentiment de saint Thomas sur la détermination naturelle de la substance. Cependant, quelle que soit la gravité de ce problème, il n'est pas toute la philosophie. Les autres questions en viennent ou y ramènent, cela est vrai; ces questions sont néanmoins en elles-mêmes assez considérables pour qu'on désire savoir comment elles ont été traitées par un aussi grand esprit que saint Thomas.

La psychologie de saint Thomas mérite une attention particulière. Il nous la donne pour une interprétation sincère et naïve du *Traité de l'âme;* mais, à cet égard, il s'abuse : c'est une interprétation libre, qui s'écarte souvent du texte, et, quelquefois, le contredit. Saint Thomas définit l'âme une substance; il ajoute que c'est une substance immortelle. A notre sens, il n'est pas clair que l'*entéléchie* d'Aristote subsiste par elle-même. La substance, c'est, dit Aristote, le tout intégral que produit l'union d'une matière et d'une forme. L'acte vient de la forme; la matière fournit le sujet : c'est ainsi que la forme de Socrate est l'entéléchie ou la perfection finale de cette substance. Mais Aristote va-t-il jusqu'à supposer que cette perfection est en elle-même quelque substance? Nous en doutons. Ce qui nous est bien prouvé, c'est qu'il ne l'admet pas au titre de substance immortelle. Cependant, après avoir imaginé cette distinction de la forme substantielle et de la substance informée, saint Thomas revient au texte d'Aristote. La plupart des philosophes se contentent d'une notion vague de l'âme, qui permet de la confondre avec la conscience ou avec la pensée, et la dégage si bien de la matière qu'on ne s'explique plus les rapports de ces deux principes au sein du composé. Suivant saint Thomas, comme suivant Aristote, le domaine de l'âme comprend toutes les régions du corps animé. L'intelligence n'est qu'un de ses organes. Elle est le principe de la vie : *Principium vitæ dicimus esse animam.* Partout où la vie se manifeste, c'est l'âme qui produit ce mouvement et ce phénomène. Aussi dit-on qu'elle possède au même titre ces trois puissances : l'intelligence, la sensibilité, et la puissance végétative ou

(*Summa Theolog.*, pars 1, q. 77, art. 5. Enfin, une question
le encore sur la nature de l'âme. Est-elle universelle, ou in-
? Si, comme l'enseigne Averrhoès, l'intelligence subsiste
ement, et si nos âmes ne sont que des formes accidentelles
de ce principe commun, le domaine propre de l'intelligence,
où se déploient dans toute leur plénitude ses facultés actives,
onde supérieur à notre monde, et elle ne rencontre ici-bas,
imes subalternes, que de passifs instruments. Albert le Grand
Thomas veulent bien admettre cette définition de l'intelli-
c'est Dieu qu'elle concerne; mais ils protestent avec énergie
chimère d'une âme universelle qui servirait d'intermédiaire
ur pour conserver et gouverner ses créatures.
la question de la nature de l'âme vient celle de ses énergies,
cultés, question déjà grave au XIII^e^ siècle. Saint Thomas ne
s qu'Aristote ait considéré les facultés de l'âme comme des
éparées; ce sont, déclare-t-il, les modes divers d'un seul
Chacun de ces modes peut être pris comme sujet d'opérations
res; mais aucune de ces opérations ne s'accomplit à l'écart
ommun: ce qui veut dire que l'activité de l'âme se manifeste de
s manières, mais ne se divise pas. C'est bien, il nous semble,
ristote. Cependant, quand il ne s'agit plus des facultés et de
re commun, mais des opérations qui sont propres à chacune
e maître et l'interprète ne sont plus d'accord. On connaît la
es idées-images. On sait que les adversaires de cette célèbre
n ont attribué l'invention au chef de l'école péripatéticienne,
l'ont, à ce propos, fort maltraité. Il faut croire qu'ils avaient
ndié le texte d'Aristote que les gloses des docteurs thomistes.
ai, toutefois, que la première mention des idées-images se
ans ces gloses, et que saint Thomas les ait lui-même imagi-
on, sans doute, car elles étaient déjà connues au XII^e^ siècle,
ous l'apprend Guillaume de Conches. Ce qui nous paraît être
personnelle de saint Thomas, c'est la classification doctrinale
lités intermédiaires. Avant saint Thomas elles étaient supposées;
isait intervenir dans les explications encore bien incertaines
donnait sur la formation des idées: saint Thomas déclare que
ce de ces idées est nécessaire à toutes les opérations de l'intel-
C'est donc une théorie qui lui appartient. Nous la ferons con-
peu de mots. Démocrite, chez les anciens, était dans cette
que les objets extérieurs ne sont pas directement perçus par nos
mocritus, dit saint Thomas, *posuit cognitionem fieri per idola
sionis*. C'est une opinion contre laquelle notre docteur se pro-
vec quelque énergie. Non, dit-il, avec Aristote, non, les objets
rs ne viennent pas d'eux-mêmes solliciter notre attention en
t vers nous, au titre de messagers ou de vicaires, de petits corps
leur image. Cette hypothèse est chimérique. Entre les organes
s et les objets sentis il n'existe aucun intermédiaire. Ainsi s'ex-
aint Thomas. Mais que va-t-il ajouter? Il va dire que toute
n, avant d'être transmise à la mémoire, passe par l'officine de
nation, et y prend une forme représentative de l'objet senti. Si
nation n'a pas eu lieu par le moyen de quelques images, qui

se meuvent dans l'espace entre les choses et nos organes, e
moins, pour effet la génération de certaines formes qui so
sées par saint Thomas dans le trésor de la mémoire. La mém
lera sur elles, et son devoir est de les conserver intactes, p
temps opportun elles puissent servir aux opérations de l'int
Ainsi, quand l'intelligence voudra former quelque conception
elle évoquera ces idées particulières, qui, dans l'école t
s'appellent les fantômes, les substituts immatériels des choses
et, les ayant contemplées, elle pensera. Qu'est-ce qu'une
Pour la philosophie moderne, c'est tout simplement un acte d
Or, on dit que cet acte ne s'accomplit pas sans laisser un
C'est une façon de parler dont on fait usage pour signifier qu'
ception formée se perd rarement, ou que l'esprit, toujours id
lui-même, n'oublie pas d'ordinaire ce qu'il a pensé. Mais, da
chologie thomiste, tout acte engendre une forme, une form
nente, distincte en ordre de génération et en essence du sujet
l'a produite. Ainsi les formes, idées ou espèces propres à
gence, seront supposées après les espèces venues de la sensib
mémoire sera considérée comme le dépôt commun des unes e
tres. Voilà bien cette théorie des idées-images que le docte et
Arnauld a si vivement combattue. Elle a pour objet d'expliqu
termes précis, la doctrine du *Traité de l'Ame;* et cette recher
précision conduit saint Thomas à des hypothèses que la raison
et scrupuleuse d'Aristote n'eût jamais acceptées. Disons mêm
vient troubler l'ordre et l'économie des sentences thomistes.
catégorie peuvent, en effet, appartenir ces espèces intelli
sensibles que l'on envoie comme en exil, dans un lieu voisi
patrie, peupler le vaste domaine de la mémoire? Ce sont bien
les reconnaissons à des marques certaines, des abstractions
et saint Thomas s'est déclaré l'adversaire résolu de ces chim

La thèse des idées-images est donc une thèse erronée. M
qu'elle occupe une place importante dans la psychologie thom
ne l'engage pas tout entière. Ainsi l'on remarquera que saint
renouvelle ponctuellement les déclarations d'Aristote au sujet
gine des idées. On lui a quelquefois attribué sur ce point l'opi
a combattue. Nous ne pouvons donc négliger cet article de s
sion de foi philosophique. Notre âme connaît-elle les choses co
par sa propre essence? Non, répond saint Thomas : Dieu seul
naît de cette manière, parce qu'il les a conçues avant de l
L'intelligence humaine est-elle naturellement pourvue, comm
l'affirme, de certaines notions *qui se réveillent en elle co*
songe, suivant les termes du *Ménon*? dès qu'une circonstance
cite à se manifester? Saint Thomas n'expose la thèse de Pl
pour lui livrer bataille. Non, il n'y a pas d'idées innées. *Nih*
intellectu quod non prius fuerit in sensu : c'est la formule d'A
de son interprète. Veut-on qu'ils ajoutent : *Nisi ipse intellectu*
cela pour eux est sous-entendu; car ils ne méconnaissent pas
que l'autre le caractère propre de l'intelligence, ses énergies
tout ce qui la distingue de la sensibilité. Les idées générales
jugements prononcés par l'intelligence; et les éléments qu'elle

, qu'elle combine, pour établir son opinion, sont les idées des choses rticulières. Telle est la thèse de saint Thomas. Cependant on argu- nte contre elle, en disant que, pour discerner la nature propre d une se particulière, il faut d'abord connaître son genre. Le premier me de la définition de Socrate est celui-ci : « C'est une substance. » nc les idées générales semblent précéder, en ordre de génération, les es particulières. Saint Thomas apprécie la valeur de cet argument; is quand on le sollicite de lui sacrifier ou ses conclusions sur la na- re de la substance, ou ses prévent ons contre les idées platoniciennes, ne peut y consentir. Il est vrai, dit-il, qu'en observant pour la pre- ère fois un objet, nous commençons par déclarer le genre auquel il us semble appartenir. Une forme nous apparaît au loin, dessinant r l'horizon un profil incertain. Aussitôt qu'elle nous est apparue, us savons que c'est un corps. Elle approche, nous la voyons mieux; corps, c'est un homme. Elle approche davantage, et nous savons us que cet homme est Socrate. Mais de cela que faut-il conclure? int Thomas accorde que toute perception commence par une vue con- se de l'objet qui doit être perçu; il ajoute que cette connaissance nfuse, loin de saisir la dernière forme d'un objet, s'arrête au plus néral de ses prédicats. Mais il s'agit ici de la connaissance confuse, ans de la connaissance parfaite. La connaissance parfaite ou actuelle, i est opposée à la connaissance confuse ou habituelle, désigne l'objet r son nom propre. D'où vient, d'ailleurs, cette disposition de l'esprit recevoir dès l'abord la plus générale des formes? Elle ne vient pas de science, mais de l'ignorance originelle. L'esprit de l'enfant est une table n, et les premières impressions qu'il reçoit sont vagues, incertaines, mplètes. Connaître, c'est distinguer; et l'enfant qui commence à ner se distingue à peine des choses qui l'environnent. La thèse de connaissance première ou confuse est donc simplement l'observa- n d'un fait psychologique; mais qu'on n'argumente pas de cette thèse tre la physique ou contre la métaphysique d'Aristote; elle ne uve ni la réalité des natures universelles, ni celle des idées innées. lles sont les principales conclusions de la psychologie thomiste.

La logique de saint Thomas nous offre moins de nouveautés. Elle ite des catégories, des syllogismes, des formes du langage; et, mme elle ne néglige aucun des problèmes scolastiques, elle est assez ndue. Mais elle s'écarte rarement du texte d'Aristote; c'est une in- rprétation sincère et dépourvue d'originalité. On demande à saint omas en quoi consiste la méthode? Il répond, avec Aristote, qu'il a deux méthodes : la composition et la division, c'est-à-dire la syn- èse et l'analyse, et il les emploie l'une et l'autre avec la même fiance. Quand on lui parle ensuite des catégories, il démontre, ujours avec Aristote, que l'essence, les genres, la qualité, la quan- é, etc., sont des termes plus ou moins généraux, qui ne repré- ntent pas de vraies natures, mais expriment des jugements vrais. u'est-ce donc que la vérité? C'est, dit-il, l'exacte correspondance la réalité et de la pensée, *correspondentia entis et intellectus, adæ- uatio rei et intellectus* Quodlib., *de Veritate*, art. 1). On prétendait jà, car les sceptiques sont de tous les temps, que l'intelligence est abitée par des formes vaines, et qu'il n'existe pas de contrôle pour

gesse le rendit plus d'une fois frivole et superficiel. L'exemple des Français, dont il aimait à se couvrir, ne pouvait l'excuser : Thomasius était le contemporain des grands hommes du siècle de Louis XIV.

Comme moraliste, comme promoteur du droit naturel, il passa d'abord pour le disciple de Grotius et de Puffendorf, qu'il défendit habilement contre leurs adversaires, contre Alberti surtout. Insensiblement, il s'en éloigna, principalement en distinguant les lois du droit, la *justice*, des préceptes de la vertu, ou *générosité*, ainsi que des règles de la bienséance, ou *convenance*. Il réduisit aussi le droit naturel à une théorie philosophique de tout ce que l'on peut exiger de l'homme dans la conduite extérieure, c'est-à-dire à un ensemble de préceptes purement négatifs. Il fut moins heureux en assignant pour principe d'action à la vertu proprement dite un *amour raisonnable*, c'est-à-dire un principe vague, indécis, et qui, quelque soin qu'on mette à le séparer de l'amour exclusif de soi-même, conduit nécessairement à une sorte d'égoïsme. En effet, cet amour raisonnable, source du repos d'âme que Thomasius fait consister le bonheur, ne saurait être considéré comme la fin suprême de l'activité humaine, puisqu'une telle fin doit se rattacher aux vues sublimes de l'auteur de l'humanité, vues qui entraînent pour celle-ci le désintéressement et le dévouement.

Thomasius a laissé un grand nombre d'ouvrages latins et allemands, dont les principaux sont les suivants : *Fundamenta juris naturæ et gentium, ex sensu communi deducta*, in-4°, Halle, 1705-1718; — *Remèdes contre l'amour déraisonnable* (en allem.), in-8°, ib., 1696-1701; — *Introductio in philosophiam moralem, cum praxi*, in-8°, ib., 1706.

L'historien Luden a publié en 1805 une excellente monographie sur la *Vie et les ouvrages* de Thomasius (in-8°, Berlin). C. Bs.

THRASYLLE, philosophe platonicien du 1er siècle de l'ère chrétienne, né à Mendès en Egypte. Mêlant à la philosophie les mathématiques et l'astrologie, il fut souvent consulté par Tibère sur l'avenir. On dit qu'il ne s'est servi que pour le bien de l'influence qu'il exerça sur ce monstre; mais il ne la conserva pas longtemps : le tyran le fit mettre à mort. Il avait écrit plusieurs ouvrages que Plotin estimait beaucoup; mais ils ont tous péri, et la seule trace qui soit restée de son enseignement, c'est la division des *Dialogues* de Platon en tétralogies. On peut consulter sur ce philosophe, Tacite, *Annales*, liv. VI, c. 20; Suétone, *Vie de Tibère*; Juvénal, satire VI, v. 576; Diogène Laërce, liv. III, § 56, et liv. IX, §§ 38 et 41; Porphyre, *Vie de Plotin*, c. 10. X.

THRASYMAQUE de Chalcédoine, célèbre sophiste que Platon met en scène dans le premier livre de la *République*. Il lui fait soutenir cette doctrine, qui, selon toute probabilité, lui appartenait en effet, que la justice est l'intérêt de qui a l'autorité en main, et, par conséquent, du plus fort. Mais comme la force n'est pas toujours dans les mêmes mains, et qu'elle appartient tantôt aux peuples, tantôt aux rois, les lois qui la protégent ne sont pas non plus les mêmes. « Quiconque gouverne, dit-il, fait des lois à son avantage : le peuple, des lois populaires; le monarque, des lois monarchiques; et ainsi des autres gouvernements; et ces lois faites, ils déclarent que la justice, dans les subordonnés, con-

le conquête, il n'adopte que le consentement explicite ou implie
ou du moins l'acquiescement raisonnablement présumé des su
et s'il ne prononce pas le mot *contrat social*, évidemment il ne
ne que le mot, l'idée en ressort de la façon la plus nette. 2° Ad
nt, sans hésiter, que l'institution gouvernementale modifie et
les droits naturels, il prouve pourtant qu'après cela il reste en
ux droits naturels qu'il appelle l'état de nature) un domaine bien
aste qu'on ne le croit communément. D'une part, en effet, ces
subsistent entiers de nation à nation; de l'autre, au sein même
seule société, ils subsistent pour tous les cas d'urgence et pour
les choses qui se peuvent sans offenser autrui. Le magistrat n'a
roit de punir pour des choses indifférentes; il n'a le droit de gêner
loyens ni dans la pensée religieuse ni dans la manifestation non
ante de cette pensée : il y a plus, il a le devoir de les protéger
qui voudrait les gêner par des peines et par des récompenses
pos d'opinion religieuse. Celles-ci n'engendrent qu'hypocrisie ou
se de conscience; celles-là conduisent à des violences qui tôt ou
orcent les opprimés à des prises d'armes; et ceux qui prêchent
sécution ne sont pas moins à punir que ceux qui prêcheraient le
le meurtre. 3° Autre chose est la discipline ecclésiastique, autre
est la puissance ecclésiastique. Que chaque Eglise se gouverne,
haque Eglise se protége; mais que nulle n'opprime les autres,
ulle ne gouverne, soit autrui, soit l'Etat; en un mot, que nulle
it corégente, fût-elle la seule. On le voit, les principes qui tendent de plus en plus à régner aujourd'hui ne sont que ceux de Tindal, quelques adoucissements et quelques réserves. Ce n'est pas l'influence religieuse qu'il recommande aux individus, c'est l'impartialité religieuse qu'il recommande aux gouvernements. On a prétendu que ses doctrines étaient subversives du pouvoir. Ainsi, Guillaume III, ges Ier, auraient pensionné un anarchiste! On sent trop qu'il n'en en, et qu'au contraire Tindal abonde peut-être un peu dans le du pouvoir. On veut enfin que ç'ait été lâcheté à lui de combattre octrines catholiques : le fait est qu'il combat toute Eglise intolérante et ambitieuse du pouvoir politique; mais en Angleterre, et après astrophe des Stuarts, c'est sur l'anglicanisme surtout que portent ses coups : les prélats, à cette époque, ne s'y trompèrent pas; rift, ici leur organe, reprochait à Tindal d'avoir puisé ses idées le catholicisme. Au total donc, en improuvant et les Eglises dominantes, et l'intolérance, et le système des peines et des primes appliquées aux opinions religieuses, le publiciste, loin de se montrer lâche, fait un acte de courage dont le catholicisme pouvait lui savoir quelque gré. nant au *Christianisme aussi ancien que le monde* (in-8°, Londres,), ici ce n'est plus aux passions et aux prétentions des Eglises iennes, c'est au christianisme même que s'attaque Tindal. Il n'y qu'un développement naturel de la loi naturelle qui existe de éternité. Selon lui, le christianisme n'est divin que comme la loi elle est divine; nulle révélation spéciale ne l'a produit et mis au le, car non-seulement la révélation est impossible, elle est inu- Les objections de Tindal contre la révélation chrétienne ont été battues par les Leland, les Forster et d'autres savants théologiens de

ce qu'il y a de plus individuel, c'est d'être ceci, d'être cela. I voilà ce qui est commun à toutes les substances ; être avec ces cette chair, et prendre le nom de Socrate ou de Callias, voilà le nier terme de l'individualité. Or, il est admis que l'essence com est une forme commune, et l'on accorde sans doute que cette c ces os, sont la matière propre d'un sujet. Socrate est, par sa fo un homme ; il est cet homme-ci par sa matière. Ainsi rai saint Thomas, et sa conclusion est : Donc toute détermination i duelle vient de la matière et non de la forme. Mais ici s'élèver clameurs réalistes. Ces clameurs sont, il faut le reconnaître, d rieuses objections contre la terminologie thomiste. Notre dc s'exprime mal : ces os et cette chair ne sont pas, en effet, la tière prise en elle-même, à l'écart de toute détermination : c' matière déjà déterminée ; et, quand on le presse un peu sur ce p il est obligé d'en convenir. Il distingue alors la matière limitée pa quantité dimensive, *materia quanta, signata certis dimensionib* la matière en général, *quomodolibet accepta*, et ce n'est pas à ce mais à celle-là qu'il attribue le principe individuant. Soit ! répli les réalistes ; mais la quantité qui détermine cette matière n'e pas une forme ? oui, sans doute, et c'est la forme nécessaire d sujet matériel. Donc, en dernière analyse, l'individualité vie la forme. Question et querelle de mots ! Mais fermons enfin nos o à tout ce jargon scolastique. Voici l'opinion de saint Thomas, ré en des termes qui offrent moins de prise à la chicane : La prod des choses individuellement déterminées est toute la création. C des individus, ce sont des atomes, parce que l'Intelligence su n'a pas voulu, comme il paraît, tirer du néant des natures u selles. Mais on demande encore quelle est, en physique, la nière raison de l'individualité des substances. Saint Thomas r que cette dernière raison est la différence fondamentale ; que différence est la limite naturelle, et que cette limite est l'étendu chacune des substances occupe dans l'espace. N'est-ce pas l'o de Descartes et de tous ses disciples ? n'est-ce pas la simple v telle que l'enseigne la droite raison ?

Assurément saint Thomas discute, dans sa physique, d' thèses que celle du principe individuant ; mais aucune ne sem avoir causé plus d'embarras. C'est pour nous une question ép elle avait de son temps beaucoup d'importance ; et on le conçoit qu'elle offrait la matière d'une controverse sur les principes des deux écoles belligérantes. Qu'il nous suffise d'avoir exp doctrine de saint Thomas sur ce problème, et négligeons le Saint Thomas n'est pas, d'ailleurs, le physicien de l'école d caine. C'est le titre d'Albert le Grand.

Interrogeons maintenant notre docteur sur les questions m On sait que les casuistes l'appellent leur maître : ils ne lui do toutefois, que leur méthode. Saint Thomas est un moraliste rig n'a pas soupçonné ces subtilités dangereuses que Pascal poursu tant de verve dans ses *Provinciales*. Quel est, dit-il, le but d considération morale ? c'est la recherche du souverain bien, fin du désir moral, comme la science est la fin du désir intell

elle est la réponse de tous les sages, païens ou chrétiens. La diversité s opinions commence lorsqu'il s'agit de définir la nature de ce bien prême. Saint Thomas en reproduit et en combat quelques-unes. ur vice commun est, à son avis, d'offrir au désir moral un but suffisant. L'intelligence se fixe-t-elle aux choses particulières? non, ns doute : une invincible tendance l'entraîne bien au delà de ces ses qui naissent pour mourir ; des plus infimes degrés de l'être, le va s'élevant toujours aux degrés supérieurs, et elle ne s'arrêterait jamais si, après avoir franchi la région des nuages, elle n'était t à coup éblouie par les rayons trop vifs de la lumière incréée. Eh n, le désir moral se comporte comme le désir intellectuel : les ses particulières ne le contentent pas ; il aspire au bien absolu. Et t-ce que c'est que le bien absolu, si ce n'est Dieu lui-même? si l'amour des créatures ne suffit pas à l'énergie de nos facultés tives : elles ne peuvent trouver qu'en Dieu cette satisfaction parte, cette plénitude de jouissance qui est le terme du désir. Le heur suprême n'est donc pas de ce monde. Notre bonheur, ici-bas, iste à espérer les félicités de l'autre vie. Or, la raison et Dieu i-même nous enseignent qu'elles ne peuvent être accordées gratuitement : nous devons donc travailler à les mériter. Ainsi, l'accomssement du devoir a le bonheur pour but, c'est-à-dire pour récompense. Si le souverain bien a le ciel pour patrie, il y a sur la terre bien relatif : l'objet du devoir est de le rechercher et de fuir le mal. ur nous aider dans cette recherche, Dieu nous a donné sa grâce : est elle qui nous apprend à distinguer le bien du mal. Son organe t la raison, arbitre de notre volonté, qui siége dans le sanctuaire la conscience, toujours prête à redresser les erreurs de notre jugement : *Totius libertatis radix est in ratione constituta* (Quodlib., *de bonitate*). Les erreurs sont, hélas! trop fréquentes. Dans notre pure berté, nous ne savons pas nous conduire ; les apparences nous trompent à chaque pas que nous faisons dans la vie, et nous courons vers mal, croyant que c'est le bien. Mais puisque Dieu, qui doit être notre ge, a bien voulu nous envoyer le secours de sa grâce, écoutons rec respect et soumission cette voix intérieure, et réglons notre conduite sur ses conseils. On voit que saint Thomas est sur le point de nfondre la grâce et la raison, et qu'il fait à la liberté des concessions resque pélagiennes. En nous donnant la raison, dit-il, Dieu lui a nfié le grand secret de sa loi, puisqu'il l'a rendue capable de discerner le mérite du démérite : aussi, quand nous paraîtrons un jour devant son tribunal suprême, ne pourrons-nous alléguer l'excuse de notre norance; nous savons tout ce qu'il convient de faire ou de ne pas ire : « Bonum enim virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis. »

Arrivons enfin aux questions relatives à Dieu, à ce qu'on pourrait peler la théodicée de saint Thomas. Saint Thomas, un saint docteur, noré par l'Eglise comme le dernier des Pères, pourra-t-il reconnaître ux philosophes le droit de traiter les questions divines? Et s'il leur sse ce droit, dans quelle mesure leur permettra-t-il de l'exercer? uelles seront, d'après lui, les limites respectives de la foi et de la ison? Voici, sur ce grave sujet, les paroles mêmes de saint Thomas :

TIEDEMANN (Didier) est un des philosophes et un des humanistes les plus laborieux du XVIII^e^ siècle. Le nombre, la variété de ses ouvrages est considérable ; mais son nom demeure particulièrement attaché à la constitution de l'histoire de la philosophie. Si Brucker a fondé cette dernière science, Tiedemann eut, autant que Tennemann, le mérite de l'étendre en l'organisant d'une manière définitive et de la fixer.

Tiedemann, né le 3 avril 1745, à Bremer-Vœrde, dans le duché de Brême, avait fait ses études à l'université de Gœttingue, où il s'était singulièrement lié avec le philologue Heyne, son maître et son protecteur. En 1776 il fut nommé professeur des langues anciennes au célèbre collége Charles de Cassel ; en 1786, professeur de philosophie à l'académie électorale de Marbourg, où Wolf avait laissé plusieurs sectateurs distingués. Ce fut là qu'il enseigna jusqu'en 1803, c'est-à-dire jusqu'au moment de sa mort, au milieu d'un grand concours d'auditeurs attirés par le renom de son vaste et solide savoir, et retenus par le charme de sa parole lumineuse et concise. Les principes théoriques exposés dans ses cours étaient une ingénieuse combinaison des doctrines de Locke avec celles de Wolf. La méthode qu'il recommandait et qu'il pratiquait était la méthode d'observation, l'expérience et l'induction, l'analyse des faits, et spécialement celle des faits de conscience. L'étude du sens intime, l'étude impartiale et complète des facultés et des opérations de l'âme, voilà son point de départ et d'appui : de là une certaine défiance envers les systèmes absolus, les synthèses rigoureusement dogmatiques. Sans tomber dans le scepticisme, Tiedemann se complaît dans une circonspection qui, souvent, excède les limites d'une critique conséquente. En tout, néanmoins, il doit passer pour un éclectique supérieur et digne de foi.

Cette disposition paraît dans ses écrits théoriques plus encore que dans ses travaux d'histoire. Elle se manifeste avec une certaine vivacité dans sa polémique contre Kant. Dès 1784 Tiedemann attaqua le philosophe de Kœnigsberg comme trop décisif et trop dogmatique, lui reprochant surtout la fameuse différence des jugements synthétiques et des jugements analytiques, sur laquelle repose la *Critique* même *de la raison pure*. Les pièces dirigées contre Kant sont les suivantes : 1° *De la nature de la métaphysique*, 1784 ; — 2° *Théétète, ou de la Science humaine*, 1794 ; — 3° *Lettres idéalistes*, 1798.

Un zélé disciple de Kant, Dietz, répondit au professeur de Marbourg par un *Anti-Théétète* (1798), et par une *Réplique aux lettres idéalistes* (1801). Quoiqu'il combattît l'*idéalisme subjectif*, Tiedemann était du nombre des plus sincères admirateurs de Kant, et ce fut sur ses démarches instantes que le landgrave de Hesse retira, en 1787, l'édit par lequel il avait, l'année précédente, interdit l'enseignement de la nouvelle philosophie.

Les travaux d'histoire forment le véritable titre de Tiedemann à l'attention de la postérité. Ces travaux sont très-nombreux et très-variés. Avant de caractériser celui qui les efface tous, l'*Esprit de la philosophie spéculative*, citons-en les plus importants : *Recherches sur l'origine du langage*, in-8°, 1772 ; — *Système de la philosophie stoïcienne*, 3 vol. in-8°, 1776 ; — *Premiers philosophes grecs, ou Vies et*

Systèmes d'Orphée, de Phérécyde, de Thalès et de Pythagore, in-8°, 1780 ; — *Système d'Empédocle*, in-8°, 1781. Quant à l'*Esprit de la philosophie spéculative*, qui compose 6 vol. in-8°, il parut entre 1787 et 1797. Le tome I^er^ s'étend de Thalès à Socrate; le II^e^, de Socrate à Carnéade; le III^e^, de Carnéade aux Arabes; le IV^e^, des Arabes à Raymond Lulle ; le V^e^, de Lulle à Hobbes ; le VI^e^ enfin, publié une année avant l'apparition du I^er^ vol. de la grande histoire de Tennemann, s'arrête à Berkeley, après avoir traité de Leibnitz à fond. Cependant l'auteur ne distingue que cinq époques dans le développement total et suivi de la pensée philosophique depuis Thalès jusqu'à Berkeley.

Ces cinq époques, il les décrit ainsi :

1°. « Entre Thalès et Socrate, règne d'un panthéisme grossier et physique : la philosophie ne possède pas encore une forme scientifique, cette forme qu'elle recevra par les définitions et les principes généraux de l'âge suivant ; elle ne fait que rassembler des matériaux qui serviront plus tard.

2°. « Entre Socrate et l'apogée de la grandeur romaine, la philosophie s'étend en tous sens, produit des sectes qui se combattent, mais dont les luttes amènent plus de profondeur et plus de méthode ; elle érige un édifice plus vaste et plus solide sur des notions universelles ; elle crée une élément fondamentale, l'ontologie ; elle aide le déisme à gagner une prépondérance décisive.

3°. « Entre l'époque de la grandeur romaine et le commencement du moyen âge, l'universalité des efforts spéculatifs fait place à une tendance exclusive et partiale, à l'exaltation des néoplatoniciens, laquelle contribue pourtant à mieux éclaircir certaines idées pures, à faire mieux connaître les diverses théories sur l'émanation divine.

4°. « Entre le moyen âge et la renaissance des lettres, les Arabes donnent à la philosophie une nouvelle vie, une nouvelle direction vers la généralité, vers l'exactitude, vers l'examen et la discussion des notions suprêmes, des principes métaphysiques, direction que les scolastiques conservent, tout en la rendant plus étroite et plus incomplète.

5°. « Entre la renaissance des lettres et les temps modernes, l'appareil scolastique est rejeté, l'expérience et l'observation sont remises en honneur, des systèmes neufs et très-divers sont inventés, la philosophie recule ses limites et grandit rapidement, adoptant une forme plus convenable et élevant un édifice plus commode. » (Préface, p. XXXJ et suiv.)

On le voit, Tiedemann, datant la spéculation de Thalès seulement, retranche l'Orient tout entier des annales de la philosophie. « L'Orient, dit-il, étant soumis à l'empire de l'imagination et de la poésie, à l'autorité de la religion et des traditions, appartient à l'histoire de la civilisation, mais n'appartient pas à celle de la réflexion philosophique. » La première partie du développement philosophique des Grecs, il la regarde elle-même comme *fabuleuse* et mythologique. C'est Aristote qui est son guide dans les fastes de la spéculation hellénique ; c'est Aristote qu'il venge éloquemment des injustes reproches que Brucker et Mosheim lui avaient adressés (Préface, p. XXIJ-XXIX). C'est, d'ailleurs, la métaphysique proprement dite qui fait l'objet de

ses recherches ; la partie pratique de la science philosophique est nécessairement exclue de sa large et belle composition.

Les qualités et les défauts de l'*Esprit de la philosophie spéculative* sont connus. On sait combien Tiedemann se montre indépendant et impartial ; combien son érudition est intègre, éclairée par la critique ; combien il sait pénétrer le fond intime, l'esprit et l'âme des doctrines ; avec quelle liberté, quelle sagacité, quel art il sait mettre les révolutions de la science en regard des événements politiques, des phases de l'histoire générale ; avec quel talent, enfin, il sait rendre tous les systèmes, non-seulement intelligibles et précis, mais attachants et d'une lecture agréable. La philosophie des Pères de l'Eglise et celle des docteurs scolastiques, celle de saint Augustin surtout, lui ont de grandes obligations. La principale nouveauté de son œuvre, c'est qu'elle est dominée par l'idée du progrès : chez lui la spéculation, la recherche savante des raisons premières et dernières de toutes choses, constitue un ensemble suivi et lié, une unité naturelle, successive, progressive, un enchaînement à la fois et un perfectionnement dont l'historien doit retracer les phases et les éléments pour l'instruction des penseurs contemporains et pour l'encouragement de tous les âges. Les fautes commises par Tiedemann tiennent à ses qualités mêmes : il sépare trop la religion et la philosophie, il pousse la critique parfois jusqu'au scepticisme ; il est trop moderne, il n'apprécie pas à leur juste valeur certaines théories antiques, comme celle de Platon ; il est quelquefois trop imbu de l'esprit du XVIII^e^ siècle, de l'esprit répandu par la philosophie de Locke. Malgré ces taches et ces vides, ce livre est un monument qui fait le plus grand honneur à l'Allemagne érudite et méditative ; et il faut regretter que Tiedemann n'en ait pas tiré un résumé propre à être traduit en français, et propre aussi à faire partout connaître en cette langue l'excellent *Esprit de la philosophie spéculative.*

Il n'est pas sans intérêt d'ajouter que Tennemann, appelé d'Iéna, remplaça Tiedemann, en 1804, dans sa chaire de Marbourg.

Voyez, sur Tiedemann, la *Monographie* de Creuzer, son collègue : *Memoria D. Tiedemanni ;* une biographie de Louis Wachler, en tête de la *Psychologie* de Tiedemann, in-8°, 1804, et le *Cours* de 1828 de M. Cousin, leçon XII. C. Bs.

TIEFTRUNK (Jean-Henri), né en 1760, près de Rostock, depuis 1792 professeur de philosophie à Halle, mérite d'être cité parmi les disciples de Kant. Il s'occupa spécialement de prouver que la philosophie morale et religieuse de Kant s'accordait sans effort avec les dogmes et les préceptes du christianisme. Le nombre de ses écrits est considérable ; mais comme ils sont tous en allemand, et qu'ils ne se distinguent ni par le fond ni par la forme, il nous semble inutile de les mentionner ici. Rappelons seulement que Tieftrunk a composé une *Histoire de l'esprit de Kant* (1799), en tête des trois volumes de *Mélanges* que son maître le chargea de publier. C. Bs.

TIMÉE DE LOCRES, philosophe pythagoricien, qui a donné son nom à un des dialogues de Platon, naquit dans la Grande-Grèce, chez

ıdépendante de toute détermination quantitative. Thomas de ɔurg démontre que cet autre système est une autre erreur, c'est-une pure abstraction. Il poursuit les abstractions réalisées jus-ɜein de l'intelligence divine. « Dieu, dit-il, connaît en lui-même les choses qui doivent être produites. En effet, ces choses seront tes parce qu'il les veut; or, être, vouloir et connaître ne sont ı Dieu, comme dans l'homme, trois actes différents; donc Dieu t éternellement les choses futures et dans sa propre essence et a propre volonté. Mais pourquoi supposer que cette connaissance lle s'est matérialisée ou formalisée dans l'entendement divin, la production des choses, sous une multitude d'images adéquates future réalité? L'unité parfaite de la divine essence ne supporte ɜment le multiple; il faut donc rejeter bien loin l'hypothèse des On n'a pas besoin des explications qu'elle prétend donner, et mpromet la simple notion de Dieu (*In lib.* I *Sentent.*, dist. 36, ırt. 1; *In lib.* II, dist. 18, q. 1, art. 1 .» Cette critique des st un trait dirigé contre saint Thomas d'Aquin.

vie de Thomas de Strasbourg a été écrite par Sébastien de

B. H.

OMASIUS (Jacques), né en 1622, mort en 1684, professeur de ɔphie à Leipzig, est moins célèbre par lui-même que par son ıristian, et par un autre de ses élèves, Leibnitz. La philosophie ment dite l'occupait moins que l'histoire des systèmes; et parmi ɜtèmes, ceux d'Aristote et des stoïciens sont le sujet de ses prin-écrits.

C. Bs.

OMASIUS (Christian), né à Leipzig en 1655, mort en 1728, e, appartient à l'histoire de la philosophie à un double titre : il ltit la scolastique, en Allemagne, avec autant de succès que ır, et il popularisa le droit naturel en le déduisant du sens pra-ɯ du *sens commun*.

ses innovations heureuses, parmi lesquelles il faut mentionner ɜ de traiter les sciences en langue vulgaire; par ses attaques spirituelles, pour ainsi dire personnelles, contre Aristote et ses ɔes défenseurs, Thomasius fut, en 1690, forcé de quitter sa ıtale. En cherchant un asile à Halle, il devint, pour le gouver-t prussien, l'occasion d'y créer une université, dont il fut jusqu'à t une des lumières.

ĸ de ses ouvrages qui sont dirigés contre Aristote ne renferment ɜ neuf, il est vrai; ils ne font que reproduire ces vieux griefs si ment articulés par les Nizolius et les Patricius. Mais, comme r savait y faire rire de ses adversaires, il devait exercer une ɜ durable influence. Aussi contribuèrent-ils, presque autant que [redacted] et libelles où Thomasius combattait les procès de sorcellerie [redacted], à répandre dans les écoles, les tribunaux et tout le public, [redacted] plus saine, plus équitable, à la fois moins pédan-C'est, en effet, le côté pratique des études et sius affectionnait et préconisait trop exclu-désir de populariser la science et la sa-

gesse le rendit plus d'une fois frivole et superficiel. L'exemple des Français, dont il aimait à se couvrir, ne pouvait l'excuser : Thomasius était le contemporain des grands hommes du siècle de Louis XIV.

Comme moraliste, comme promoteur du droit naturel, il passa d'abord pour le disciple de Grotius et de Puffendorf, qu'il défendit habilement contre leurs adversaires, contre Alberti surtout. Insensiblement, il s'en éloigna, principalement en distinguant les lois du droit, la *justice*, des préceptes de la vertu, ou *générosité*, ainsi que des règles de la bienséance, ou *convenance*. Il réduisit aussi le droit naturel à une théorie philosophique de tout ce que l'on peut exiger de l'homme dans la conduite extérieure, c'est-à-dire à un ensemble de préceptes purement négatifs. Il fut moins heureux en assignant pour principe d'action à la vertu proprement dite un *amour raisonnable*, c'est-à-dire un principe vague, indécis, et qui, quelque soin qu'on mette à le séparer de l'amour exclusif de soi-même, conduit nécessairement à une sorte d'égoïsme. En effet, cet amour raisonnable, source du repos d'âme où Thomasius fait consister le bonheur, ne saurait être considéré comme la fin suprême de l'activité humaine, puisqu'une telle fin doit se rattacher aux vues sublimes de l'auteur de l'humanité, vues qui entraînent pour celle-ci le désintéressement et le dévouement.

Thomasius a laissé un grand nombre d'ouvrages latins et allemands, dont les principaux sont les suivants : *Fundamenta juris naturæ et gentium, ex sensu communi deducta*, in-4°, Halle, 1705-1718; — *Remèdes contre l'amour déraisonnable* (en allem.), in-8°, ib., 1696-1704; — *Introductio in philosophiam moralem, cum praxi*, in-8°, ib., 1706.

L'historien Luden a publié en 1805 une excellente monographie sur la *Vie et les ouvrages* de Thomasius (in-8°, Berlin). C. Bs.

THRASYLLE, philosophe platonicien du 1er siècle de l'ère chrétienne, né à Mendès en Egypte. Mêlant à la philosophie les mathématiques et l'astrologie, il fut souvent consulté par Tibère sur l'avenir. On dit qu'il ne s'est servi que pour le bien de l'influence qu'il exerça sur ce monstre; mais il ne la conserva pas longtemps : le tyran le fit mettre à mort. Il avait écrit plusieurs ouvrages que Plotin estimait beaucoup; mais ils ont tous péri, et la seule trace qui soit restée de son enseignement, c'est la division des *Dialogues* de Platon en tétralogies. On peut consulter sur ce philosophe, Tacite, *Annales*, liv. VI, c. 20; Suétone, *Vie de Tibère*; Juvénal, satire VI, v. 576; Diogène Laërce, liv. III, § 56, et liv. IX, §§ 38 et 41; Porphyre, *Vie de Plotin*, c. 10. X.

THRASYMAQUE de Chalcédoine, célèbre sophiste que Platon met en scène dans le premier livre de la *République*. Il lui fait soutenir cette doctrine, qui, selon toute probabilité, lui appartenait en effet, que la justice est l'intérêt de qui a l'autorité en main, et, par conséquent, du plus fort. Mais comme la force n'est pas toujours dans les mêmes mains et qu'elle appartient tantôt aux peuples, tantôt aux rois, les lois qui la protégent ne sont pas non plus les mêmes. « Quiconque gouverne, dit-il, fait des lois à son avantage : le peuple, des lois populaires; le monarque, des lois monarchiques; et ainsi des autres gouvernements; et ces lois faites, ils déclarent que la justice, dans les subordonnés, con

hvinité. Le point de départ et la méthode qu'il assigne à la lo-
telle qu'il la conçoit, méritent d'être signalés.
point de départ est celui de Descartes, l'absolue certitude de la
nce personnelle, du *moi*. J'ai conscience de choses diverses et de
ème : *dictamen propriæ conscientiæ*. C'est là aussi, ajoute-t-il,
sûre de toutes les expériences, celle qui précède toutes les autres
nul sceptique n'ose revoquer en doute. Mais ce fait primitif et
l se compose de trois éléments, de trois axiomes aussi incontes-
que lui-même; les voici : 1° J'ai conscience d'impressions agréables
igréables; 2° j'ai conscience que je puis comprendre certaines
et que je ne puis pas comprendre certaines autres choses; 3° j'ai
nce que je suis passif en recevant les connaissances sensibles, les
ons. Ce sont là les données expérimentales de la logique : elles
posteriori. Dès que le logicien les possède, il en déduit tout le
priori. C'est une pareille déduction que Tschirnhausen entre-
dans les trois parties de sa *Medicina mentis*. La seconde de ces
(p. 22-271), en est la plus étendue. C'est là, d'ailleurs, qu'il
che et discute le *criterium* du vrai, qu'il fait consister dans la
ibilité de comprendre, *possibile quod concipi potest* : criterium
complet, puisqu'il ne convient qu'aux objets des sciences exactes.
athématiques, qui sont pour Tschirnhausen le type et la mesure
te science, sont aussi cause de l'importance qu'il accorde aux
ions en philosophie, notions dont il traite longuement, et souvent
ne étonnante sagacité.
ns la troisième partie de son livre, il essaye de donner un aperçu
ut le système de la science humaine, qu'il partage en trois
hes : sciences mathématiques, sciences physiques, sciences poé-
; *rationalia*, *realia*, *imaginabilia*. Les *realia* comprennent la
le, aussi bien que la médecine et la mécanique.
chirnhausen s'était proposé d'appliquer sa méthode, c'est-à-dire
les mathématiques, à la *philosophie naturelle* et aux études mo-
; et il avait rédigé les résultats de cet essai d'application. Mais, peu
mps avant sa mort, il brûla ses manuscrits. La réforme qu'il avait
due de l'emploi de la déduction géométrique, en matière de philo-
e, ne pouvait pas réussir; mais elle fit du moins mieux sentir la
nité de procéder avec une rigueur constante dans la recherche des
s qui sont du ressort des philosophes. C. Bs.

URGOT (Anne-Robert-Jacques), né à Paris, le 10 mai 1727,
le 20 mars 1781. Par la gravité et la pureté de ses mœurs, l'élé-
n et le calme de son esprit, Turgot est l'homme qui a le plus ho-
la philosophie du XVIIIe siècle.
troisième fils d'Etienne Turgot, prévôt des marchands, il fut
né à l'état ecclésiastique. Il entra à Saint-Sulpice, et de là à la
on de Sorbonne, où il fut élu prieur (décembre 1749).
s mœurs parfaitement pures se seraient fort accommodées de
l ecclésiastique; mais, ne pouvant se résoudre à un engagement
lie sans retour la vie entière, il tourna ses vues vers la ma-
ature et l'administration. Ses études théologiques ne furent
ndant pas sans fruit. En 1748, à vingt et un ans, il avait déjà

tête d'une traduction du philosophe de Glascow, à laquelle il ren quand il sut que le même travail était entrepris par M. Jou M. Daunou et M. de Pongerville ont donné, chacun, une excel *Notice sur la vie et les ouvrages de M. Thurot* (1833) : c'est à ce tices que nous avons emprunté la plus grande partie des détail précèdent.

M. Thurot a rendu à la philosophie deux genres de services. Ce éditeur ou traducteur de plusieurs des ouvrages de Platon, d'Ari de Locke, d'Harris, de Reid, etc., il a remis en lumière et po risé plusieurs des monuments de la philosophie ancienne et de la losophie moderne, à une époque où l'étude de ces monuments fort négligée. Comme philosophe, il a produit, non pas un sy (car il était l'ennemi des systèmes), mais un ouvrage d'ensembl il a religieusement recueilli et habilement fondu les résultats ac la science, pratiquant ainsi l'un des premiers un éclectisme aussi é que consciencieux.

Pour lui, la philosophie n'est plus, comme pour les anciens, la s universelle : elle est l'étude de l'homme, entreprise dans le but perfectionner. Son livre *de l'Entendement et de la Raison* est des remplir cette double condition de la philosophie. La première parti traite *de l'Entendement*, doit faire connaître l'homme tel qu'il e deuxième, *de la Raison*, enseigne à l'homme comment il doit se de ses facultés pour devenir un être vraiment *raisonnable* : c'est, c on le voit, sauf l'appareil des termes, l'antique division de la s spéculative et de la science pratique.

Pour faire connaître l'homme, M. Thurot observe et classe to faits qui sont dans son entendement. Par l'effet sans doute concession, que l'on ne peut que regretter, aux idéologues, se miers maîtres, il réunit tous ces faits sous le nom d'*idées*. Il dis tout ce qu'il a à dire de ces faits sous ces trois titres : *connais science, volonté*. La *connaissance*, fruit de la première vue des c est due au concours de la sensation, de la perception, de la science ; elle est fixée par l'attention, reproduite par l'imagin conservée par la mémoire. L'auteur, échappant à une confusio commune dans l'école de Condillac, distingue avec soin la sensat la perception qui la suit et qui exige, selon lui, la conception cause, ou l'intervention du principe de causalité ; il montre cor aux perceptions naturelles, propres à chaque sens, se joigne perceptions, pour ainsi dire empruntées, qu'il nomme, avec les sais, *perceptions acquises*. — Sous le titre de *science* sont décri opérations ultérieures par lesquelles l'esprit généralise les perce qui avaient été d'abord individuelles, considère d'une manièr straite les qualités et les rapports en les séparant des objets ont été primitivement perçus, embrasse de longues séries de et d'effets, reconnaît l'enchaînement des faits ou les réduit lui- en système. L'instrument de ce grand progrès est, selon lui, l'a signes, surtout l'emploi des sons articulés ou du langage, art sans il n'y aurait ni analyse ni synthèse. Il se trouve ainsi conduit à f théorie des signes et à exposer en résumé les résultats, souve originaux, de ses recherches personnelles sur la grammaire gén

'est à ses yeux que la métaphysique du langage. — Dans ce qu'il le la *volonté*, il ne traite pas seulement de la volonté considérée le-même et dans ses différentes formes : instinct, habitude, spontané, liberté; il remonte aux causes qui la mettent en jeu, aux ns, aux sentiments, aux idées : il distribue les sentiments en trois es, si on les considère par rapport à leurs sources, *sentiments iques ou organiques*, *sentiments intellectuels*, *sentiments moraux*; uit ces trois classes à deux, si on considère la direction que donnent les divers sentiments : *sentiments personnels*, *sentiments sthiques*; à ces divers principes d action il sent le besoin d'ajoun mobile plus élevé pour expliquer toute la moralité de l'homme : connaît une *faculté de perception morale* par laquelle la raison juge i qualité de l'action, du mérite et du démérite des agents; enfin t une grande part au *sentiment religieux*, ayant bien soin de stinguer des intérêts religieux, qui lui sont, dit-il, trop souvent és.

a deuxième partie, intitulée *de la Raison*, n'est autre chose qu'une ue. L'auteur y fait une heureuse application des faits qu'il a prémment établis : pour lui, la logique se borne à bien déterminer les ctères de la vérité, à indiquer la *méthode* propre à nous la faire uvrir dans les différents ordres de recherches. A cet effet il distinla *méthode d'observation*, qui offre trois modes, l'*analyse*, la *syn*, l'*expérience* ou expérimentation; la *méthode d'analogie*, qui ède, tantôt par simple *conjecture*, tantôt par *hypothèse*; enfin *luction*, qu'il considère, avec Bacon, comme le procédé définitif la science; il traite, dans un chapitre à part, du *raisonnement*, ontre que cette opération n'est dans toutes ses applications qu'une e sous laquelle se cache quelqu'un des procédés de méthode qui été précédemment décrits, et qu'il est toujours facile d'y reer.

'elle esquisse sommaire, qui ne peut que bien imparfaitement e connaître un ouvrage dont le mérite réside surtout dans l'exéion, dans le choix des détails, suffit cependant pour faire voir le traité de M. Thurot est une œuvre vraiment éclectique, où l'on ouve ce qu'il y a de plus raisonnable et de plus utile dans les travaux Platon, d'Aristote, de Bacon, de Descartes, de Locke, de Harris, Condillac, de Laromiguière et des philosophes écossais, notamment Smith et de Reid; il est facile aussi d'y voir que, bien qu'éclectique a manière, M. Thurot incline de préférence vers la philosophie de périence. Il néglige, il dédaigne même plusieurs des recherches i ont occupé des écoles récentes. Il s'en explique ouvertement en sieurs endroits de ses écrits : « Je ne me suis point élevé, dit-il s son *Discours préliminaire* (p. cxiij), à ces hautes spéculations taphysiques sur l'absolu, l'infini, etc., qui, de notre temps, ont si t occupé les Allemands, et qui se sont introduites en France sous les pices de plusieurs écrivains d'un talent vraiment distingué. J'avoue nchement qu'il s'y trouve beaucoup de choses qui sont au-dessus de portée de mon intelligence, et qu'il y en a d'autres qu'on pourrait, me semble, exprimer dans un langage moins scientifique, puiselles sont très-anciennement connues. » N. B.

l'Eglise anglicane. On pourra consulter sur Tindal, Tabaraud, *Histoi du philosophisme anglais*, 2 vol. in-8°, Paris, 1806. VAL. P.

TITTMANN (Jean-Auguste-Henri), né en 1773, à Langenzalz mort à Leipzig en 1831, s'est principalement signalé comme théolo gien. Il enseignait la théologie à l'université de Leipzig, et a publ sur cette matière beaucoup d'ouvrages très-estimés en Allemagne; ma il s'est signalé aussi par quelques écrits philosophiques ou moitié ph losophiques, moitié théologiques, dont voici les titres : *De consens philosophorum veterum in summo bono definiendo*, in-4°, Leipzig 1793; — *Esquisse de la logique élémentaire, avec une introduction à l philosophie*, in-8°, ib., 1795; — *Num religio revelata omnibus om nium temporum hominibus accommodata esse possit?* in-4°, ib., 1796 — *Résultats de la philosophie critique, principalement en ce qui con cerne la religion et la révélation*, in-8°, ib., 1799; — *Théocès, dia logue sur la croyance en Dieu*, in-8°, ib., 1799; — *Idées pour servi à une apologie de la foi*. in-8°, ib., 1799; — *Théon, dialogue su nos espérances après la mort*, in-8°, ib., 1801; — *du Supernatura lisme, du rationalisme et de l'athéisme*, in-8°, ib., 1816. Tous ce écrits, à l'exception du premier et du troisième, sont rédigés en alle mand. X.

TOFAIL (ou Abou-Becr Mohammed ben-Abd-al-Mélic IBN-TOFAÏ al-Kéisi), un des philosophes les plus remarquables parmi les Arabes d'Espagne, naquit, probablement dans les premières années du XII^e^ siècle, à Wadi-Yâsch, petite ville d'Andalousie (maintenant *Guadix*). Disciple de l'illustre Ibn-Bâdja (*Voyez* ce nom), il se rendit célèbre comme médecin, mathématicien, philosophe et poëte, et fut en grand honneur à la cour des Almohades. Il était attaché comme vizir et médecin à la personne d'Abou-Yaakoub-Yousouf, second roi de cette dynastie (qui régnait de 1163 à 1184), et ce souverain l'honorait de son intimité. Selon Ibn-al-Khatîb, le célèbre historien de Grenade (du XIV^e^ siècle), Tofaïl aurait professé la médecine dans cette ville et aurait écrit deux volumes sur cette science; le même auteur cite plusieurs de ses poëmes. Un autre historien du XIII^e^ siècle, Abd-al-Wâhid, de Maroc, qui avait connu le fils de Tofaïl, rapporte quelques détails curieux sur la liaison intime qui existait entre notre philosophe et le roi Yousouf, et atteste avoir vu de lui des ouvrages sur plusieurs branches de la philosophie, et notamment le manuscrit autographe d'un traité sur l'âme. Tofaïl profita de son intimité avec le roi Yousouf pour attirer à la cour les savants les plus illustres, et ce fut lui qui présenta au roi le célèbre Averrhoès (*Voyez* IBN-ROSCHD). Le roi ayant un jour exprimé le désir qu'un savant versé dans les œuvres d'Aristote en présentât une analyse raisonnée et claire, Tofaïl engagea Averrhoès à entreprendre ce travail, ajoutant que son âge avancé et ses nombreuses occupations l'empêchaient de s'en charger lui-même. Averrhoès y consentit, et composa les *Analyses* que nous possédons encore. Tofaïl mourut à Maroc en 1185; le roi Yaakoub, surnommé Al-Mansour, qui était monté sur le trône l'année précédente, assista à ses funérailles.

à ses yeux que la métaphysique du langage. — Dans ce qu'il
la *volonté*, il ne traite pas seulement de la volonté considérée
même et dans ses différentes formes : instinct, habitude, spon-
liberté ; il remonte aux causes qui la mettent en jeu, aux
aux sentiments, aux idées : il distribue les sentiments en trois
si on les considère par rapport à leurs sources, *sentiments*
ts ou organiques, *sentiments intellectuels*, *sentiments moraux* ;
ces trois classes à deux, si on considère la direction que
nnent les divers sentiments : *sentiments personnels*, *sentiments*
iques ; à ces divers principes d'action il sent le besoin d'ajou-
nobile plus élevé pour expliquer toute la moralité de l'homme :
naît une *faculté de perception morale* par laquelle la raison juge
alité de l'action, du mérite et du démérite des agents ; enfin
ne grande part au *sentiment religieux*, ayant bien soin de
guer des intérêts religieux, qui lui sont, dit-il, trop souvent
.

euxième partie, intitulée *de la Raison*, n'est autre chose qu'une
. L'auteur y fait une heureuse application des faits qu'il a pré-
ent établis : pour lui, la logique se borne à bien déterminer les
res de la vérité, à indiquer la *méthode* propre à nous la faire
r dans les différents ordres de recherches. A cet effet il distin-
méthode d'observation, qui offre trois modes, l'*analyse*, la *syn-*
l'*expérience* ou expérimentation ; la *méthode d'analogie*, qui
, tantôt par simple *conjecture*, tantôt par *hypothèse* ; enfin
tion, qu'il considère, avec Bacon, comme le procédé définitif
cience ; il traite, dans un chapitre à part, du *raisonnement*,
tre que cette opération n'est dans toutes ses applications qu'une
ous laquelle se cache quelqu'un des procédés de méthode qui
précédemment décrits, et qu'il est toujours facile d'y re-
.

e esquisse sommaire, qui ne peut que bien imparfaitement
nnaître un ouvrage dont le mérite réside surtout dans l'exé-
, dans le choix des détails, suffit cependant pour faire voir
traité de M. Thurot est une œuvre vraiment éclectique, où l'on
ve ce qu'il y a de plus raisonnable et de plus utile dans les travaux
lon, d'Aristote, de Bacon, de Descartes, de Locke, de Harris,
dillac, de Laromiguière et des philosophes écossais, notamment
ith et de Reid ; il est facile aussi d'y voir que, bien qu'éclectique
anière, M. Thurot incline de préférence vers la philosophie de
ience. Il néglige, il dédaigne même plusieurs des recherches
t occupé des écoles récentes. Il s'en explique ouvertement en
ers endroits de ses écrits : « Je ne me suis point élevé, dit-il
ion *Discours préliminaire* (p. cxiij), à ces hautes spéculations
hysiques sur l'absolu, l'infini, etc., qui, de notre temps, ont si
ccupé les Allemands, et qui se sont introduites en France sous les
es de plusieurs écrivains d'un talent vraiment distingué. J'avoue
ement qu'il s'y trouve beaucoup de choses qui sont au-dessus de
tée de mon intelligence, et qu'il y en a d'autres qu'on pourrait,
semble, exprimer dans un langage moins scientifique, puis-
es sont très-anciennement connues. »

N. B.

Tous les historiens nous parlent des grands succès obte Thomas aux écoles de Paris et de Cologne. On était alors cond plus hautes situations par les applaudissements de la jeunesse les professeurs renommés étaient appelés à quitter leurs chair aller occuper les premiers emplois de l'Eglise et de l'Etat. Thor voulut pas être autre chose que simple docteur ; mais il n'obt facilement ce titre modeste. L'Université de Paris était en guer verte avec les ordres mendiants et plaidait contre eux devant le Et quel était le principal orateur des religieux mendiants prè cour romaine ? c'était frère Thomas. On résolut de ne pas l'ad au nombre des docteurs ; mais cette résolution, inspirée par de vengeance, allait compromettre l'Université de Paris de saint-siége et devant toute l'Europe lettrée, quand on l'aban Reçu docteur au mois d'octobre de l'année 1257, Thomas quitt tôt Paris pour aller se faire entendre dans les principales chaire lie. Il revenait en France, en 1274, quand il fut surpris, dur voyage, par la maladie qui l'emporta. Il fut canonisé sous le pc de Jean XII, le 18 juillet 1323.

Tel est le simple récit de la vie de saint Thomas. Il paraît doute trop simple pour un aussi grand nom. Mais la gloire Thomas est venue tout entière de ses leçons publiques et de ses A peine sait-on s'il a pris quelque part aux grandes affaires temps. On ne le voit sortir de sa chaire que pour aller défendre térêts de son ordre contre les prétentions peu libérales de l'Ur de Paris. Hâtons-nous donc de parler de ses livres.

Il en a laissé beaucoup, et ses confrères en religion en ont augmenté le nombre par des attributions fort aventureuses. On t dans la plupart de ses ouvrages des principes et des conclusion sophiques. Il n'est pas de problème que cet éminent théologien c comme tout à fait étranger à la philosophie ; ou, du moins, si qu'il se montre de faire valoir l'autorité de la foi, il lui semble bon que la foi prenne la raison pour compagne et profite de Parmi ses ouvrages exclusivement philosophiques, nous désigne gloses continues sur l'*Interprétation*, les *Seconds Analytiques*, *physique*, la *Physique*, le *Traité de l'Ame*, les *Parva Natur Politique*, la *Morale* et le *Livre des causes*, et des traités s sur *l'Étant et l'Essence*, la *Nature de la matière*, le *Principe viduation*, l'*Intellect et l'intelligible*, la *Nature de l'accident*, et Mais on aurait une connaissance très-imparfaite de la doctr losophique de saint Thomas, si l'on se contentait de la rec dans ces gloses et dans ces opuscules : elle n'est là, pour ainsi qu'à l'état de principe. Où elle se produit avec tous ses dé ments, c'est dans le commentaire sur les *Sentences*, dans la *contre les Gentils* et dans la *Somme de théologie*. Quelle est do doctrine ?

Pour la désigner tout de suite par le nom qu'elle porte dans l des systèmes, c'est le nominalisme éclairé. Mais c'est un n faut définir, car il exprime plutôt une tendance que l'ensemb doctrine, et comme une tendance est toujours mal appréciée i des circonstances qui l'ont déterminée, nous devons ici dir

se passait au sein de l'école au moment où saint Thomas
regnait une assez grande confusion. Après bien des hési-
s tâtonnements, le XIIe siècle avait fini par comprendre
Aristote. Les uns l'approuvaient, les autres la combattaient;
et les autres savaient justifier leurs sentiments contraires.
e siècle, le domaine de la science s'était considérable-
n, et les premiers docteurs qui s'étaient engagés dans les
elles de la physique, de la psychologie, de la métaphysique,
té rappelés par la voix de l'Eglise, pour être condamnés
emeraires par les tuteurs officiels de l'orthodoxie. L'Eglise
u d'abord dans le nominalisme d'Abailard le détestable
hérésie; elle avait ensuite foudroyé le réalisme d'Amaury
nme coupable des plus monstrueux blasphèmes. Cependant
ncore trouve que deux solutions aux problèmes controver-
ion nominaliste et la solution réaliste. Il était donc péril-
un choix; et, d'autre part, comment placer en dehors de
e cette question fondamentale : Quel est le premier objet
? En d'autres termes : Qu'est-ce que la substance? qu'est-ce
le? Dès que cette question avait été de nouveau posée,
nements de l'année 1209, on avait entendu reproduire les
ntraires, mais avec des réserves et des ménagements :
onnaissait le chemin qui conduit aux abîmes, on ne s'en-
avec prudence. Or, il est plus facile de transiger avec le
avec le système opposé. C'est à cause de cela, sans doute,
rt des nouveaux docteurs inclinèrent vers le réalisme.
t les déclarations absolues, ils n'arrivèrent pas à formuler
. Le chef de ces réalistes tempérés et inconséquents, c'est
e Halès, noble esprit qui, fuyant le joug de l'austère lo-
ait penser avec les philosophes, lorsqu'il rêvait avec les
leçons et ses livres avaient obtenu dans l'école francis-
mmages enthousiastes, et, pour échapper à tout péril,
ait-on, s'en tenir à ses décisions. Cependant elles avaient
ues par Albert le Grand, et l'autorité d'un maître aussi
les avait bien compromises. Quand saint Thomas vint
naire de la rue Saint-Jacques, le parti franciscain, conduit
: la Rochelle et par saint Bonaventure, avait repris

risait ainsi les esprits n'était pas, il faut le dire, une
ure. Aux abords de toute science se présente d'elle-même
le la nature de l'être. Or, si l'on adopte la définition de
: par les réalistes conséquents, cet être, objet de l'étude
ice, est ce qui répond, dans la nature, au concept le plus
lus universel, de l'esprit humain. Ainsi, toutes les choses
nt ont un même sujet : elles paraissent, il est vrai, sépa-
squ'à un certain point, distinctes les unes des autres;
férences n'existent qu'à leur surface, et sont purement
: au fond, les choses possèdent toutes la même essence,
et en participation. Les conclusions extrêmes de cette
louables. Refuse-t-on au syllogisme le droit de les
tienne donc aux prémisses. La science dé-

mande à ces prémisses quel est son objet. Elles répondent de la science est l'être pris absolument, et que, de périssabl mènes n'étant pas dignes d'occuper la pensée de l'homme, i que de considérer l'universel sous ses formes nécessaires, p par le plus court chemin à la notion pure et simple de l'ê Est-ce là toute la science? Assurément, et sur ce point le s'expriment avec une entière franchise : ils ne connaisse veulent connaître que l'οὐρανὸς ἁπλῶς, et déclarent ouverten ont en mépris ces chercheurs d'atomes dont l'analyse frivol à décomposer l'essence, pour étudier particulièrement la mar de Socrate ou de Callias. Mépris fort mal justifié! s'écrient nalistes : et ils n'ont pas de peine à démontrer que la thèse d unique est dépourvue de fondement; qu'il n'y a pas entre communauté d'existence, et que toute la physique de le gneux adversaires commence et finit par des abstractions. ques-uns ne s'arrêtent pas à cette juste critique. Après avoi distingué les êtres réels des êtres de raison, ceux-ci se tourn la raison elle-même et lui contestent le droit de former des avec le ton doctoral que ceux-là prenaient pour lui défen lyser. A ce compte, la science humaine ne serait qu'une servations isolées, et tous les termes collectifs, répudiés p ment, représenteraient de vains fantômes créés par une i déréglée. Voilà, pour ne pas aller au delà des prémisses, l' offerte, sur la question de l'être, au nom des deux thèses r

Saint Thomas va-t-il donc se prononcer pour l'une ou po Il préférera suivre la voie moyenne que lui a montrée s Albert le Grand. Non, dira-t-il, il n'existe pas d'essenc selles, et les arguments que l'on emploie pour en démontrer n'ont aucune valeur. On prétend, et à bon droit, que d plus ou moins généraux unissent tous les êtres. Au dernie l'être, que trouve-t-on? L'accident subalterne, l'accident p dit. Il est manifeste que ce genre d'accident constitue la p différence. Mais que l'on s'élève dans l'échelle de l'être, et degrés où l'on voudra s'arrêter un instant, on verra disp différences, et les similitudes augmenter. Enfin, au degré qui est le degré de l'essence, on aura le rapport parfait. substances subsistent, et, bien qu'elles possèdent individuel verses manières d'être, elles sont au même titre; la condi leur est absolument *commune*. C'est ce que déclare saint Mais, ajoute-t-il, ce terme **de *commune*** est équivoque, abuse. Une condition *commune* n'est pas une communauté tielle. L'observation nous enseigne que tous les êtres ont u identique; mais cette identité n'est qu'une parfaite similitude êtres sont parfaitement semblables [illegible] l'essence : voil faut reconnaître. Mais, d'[illegible] êtres ont le essence; sous le double rap[illegible] de la form en eux-mêmes ce qu'ils son[illegible] ayant déterminés en l'état d[illegible] position qui n'est pas moins [illegible] donc énergiquement repous[illegible]

arce qu'elles détournent la science de l'étude des choses
nt pour domaine le pays des chimères ; ensuite, poursui-
misses dans leurs conséquences, il montre qu'après avoir
eux à l'évidence pour nier l'individualité des choses subal-
éalistes sont contraints de nier au même titre la personna-
té des choses supérieures, des substances raisonnables, et
enfin bien empêchés de distinguer l'essence des créatures
Créateur. Mais, d'un autre côté, que prétendent certains
? A les entendre, tout jugement porte sur la nature des
il une opinion vaine, puisqu'on ne peut juger sans com-
-à-dire sans affirmer des ressemblances et constater des
es. C'est une critique qui va beaucoup trop loin. L'expé-
t recueilli la notion des similitudes individuelles, l'intelli-
ensuite dégager le semblable du divers, et former des
néraux qu'elle énonce en des termes singuliers. Ce sont là
ns que l'esprit fait de lui-même et presque sans effort. On
ns doute. On n'hésite pas non plus à reconnaître que l'es-
: confiance dans ses jugements. Aura-t-il quelque peine à
e tout naturel de l'humanité de ces touts artificiels que fa-
un de l'homme, en assemblant diverses choses homogènes
ènes, comme un tas de pierres, un monceau de ruines?
ment. Or, cette distinction est-elle justifiée? Elle l'est in-
ment, selon saint Thomas. D'où il suit que les notions gé-
genres et d'espèces ne sont pas seulement de *purs mots*,
, comme le prétendent, dit-on, quelques logiciens trop sub-
qu'elles sont encore des concepts légitimes, c'est-à-dire
l'observation des choses naturelles. Les concepts ne vien-
rectement de l'observation ; cela est vrai : c'est l'abstraction
ne ; mais les éléments sur lesquels opère l'abstraction sont
imples qui ont passé par tous les contrôles. C'est ainsi que
nas argumente contre les nominalistes absolus.

ine est donc une sorte d'éclectisme, on peut le dire. Ce-
ous avons rangé saint Thomas parmi les nominalistes. Oui,
, puisque le nominalisme est la négation des essences uni-
comme le réalisme en est l'affirmation. Dans toute la contro-
noyen âge, il n'y a que deux thèses principales : la thèse de
a parte mentis, et la thèse de l'universel *a parte rei*. Suivant
ent pour l'une ou pour l'autre, on est classé parmi les no-
ou parmi les réalistes ; et quand on veut s'en défendre, on
écouté. Nous savons bien que, pour établir quelque distinc-
la formule brutale qui est mise au compte de Roscelin, et
lions modérées de saint Thomas, on a fait après coup, pour
les, une catégorie nouvelle. Si nous devons l'admettre, saint
plus compté parmi les nominalistes : il sera le plus
école conceptualiste. On donnera le nom de *con-*
octrine moyenne qui consiste, d'une part, à re-
elles, et, d'autre part, à prouver la légitimité
ls. Mais Abailard, Durand de Saint-Pourçain,
vant ou après saint Thomas, professé l'une
doctrine. Ainsi le parti conceptualiste ab-

fois même pour user des siens propres. Vous êtes forcé de statuer sur tout, et le plus souvent par des volontés particulières, tandis que vous pourriez gouverner comme Dieu par des lois générales, si les parties intégrantes de votre empire avaient une organisation régulière et des rapports connus. » Quel beau langage ! comme il tranche avec le style habituellement servile des écrits de ce genre !

Turgot montrait comment le despotisme crée des individus isolés, des classes qui ont des intérêts opposés, et amène l'anarchie, c'est-à-dire l'anéantissement des intérêts généraux. Son désir pour remédier à cette anarchie décorée du nom de monarchie, aurait été de faire concourir toutes les forces vives de la nation au mouvement de l'Etat.

Il proposait, en conséquence, de confier les intérêts inférieurs des communes, des arrondissements, des villes, à des conseils électifs chargés spécialement de cette gestion. D'autres conseils, également électifs, auraient réglé les affaires des provinces; et enfin un conseil général, représentant le royaume comme une grande municipalité, aurait réglé les intérêts communs à tous les citoyens. Les propriétaires du sol auraient été seuls en possession d'élire les membres des conseils des communes; ceux-ci, les membres du conseil supérieur, et ainsi de suite jusqu'au conseil suprême. On reconnaît là une conséquence politique de la physiocratie. Les petits propriétaires auraient eu le droit de se réunir pour déléguer un votant chargé de les représenter; et réciproquement les riches propriétaires eussent eu plusieurs voix. C'est la doctrine du double vote, doctrine admise dans les affaires industrielles, mais politiquement fausse. Dans l'industrie, il n'y a en jeu que des intérêts qui s'évaluent en chiffres; en politique il s'agit d'intérêts moraux qui sont également grands, également souverains pour chaque citoyen, riche ou pauvre.

Les députés devaient être payés. Le traitement des membres des conseils provinciaux ne devant être accordé que pour un mois ou deux sessions, et fixé sur un pied modique, par exemple 12 francs par jour ou 15 louis pour le temps de la session; Turgot pensait qu'il serait suffisant sans exciter la cupidité. Les députés auraient eu des mandats cahiers dont ils eussent été obligés de rendre compte à leurs commettants. Quant aux députés formant l'assemblée générale à Paris, traitement devait être de 1,000 écus pour six semaines de séjour dans la capitale.

Mais, en accordant aux propriétaires du sol le droit exclusif de représenter le pays, il voulait en revanche que tout le fardeau de l'impôt retombât sur eux, ce qui est assez logique. Il demandait, en conséquence, la confection d'un cadastre général de la France.

Cette rapide analyse de la grande conception politique de Turgot fait comprendre la vraie portée, qu'il ne faut ni exagérer ni diminuer. L'économiste y domine l'homme d'Etat et l'inspire. Dans ce système, les vexations, les inégalités du régime féodal, dont mille abus subsistaient en plein XVIII^e^ siècle, eussent été atténués. Mais l'action [illegible] blées municipales, graduées selon [illegible] devait être limitée à la discussion [illegible] confondre avec le pouvoir législ[illegible]

Summa Theolog., pars 1, q. 77, art. 5. Enfin, une question
e encore sur la nature de l'âme. Est-elle universelle, ou in-
? Si, comme l'enseigne Averrhoès, l'intelligence subsiste
ement, et si nos âmes ne sont que des formes accidentelles
le ce principe commun, le domaine propre de l'intelligence,
où se déploient dans toute leur plénitude ses facultés actives,
onde supérieur à notre monde, et elle ne rencontre ici-bas,
mes subalternes, que de passifs instruments. Albert le Grand
homas veulent bien admettre cette définition de l'intelli-
c'est Dieu qu'elle concerne; mais ils protestent avec énergie
chimère d'une âme universelle qui servirait d'intermédiaire
ur pour conserver et gouverner ses créatures.
a question de la nature de l'âme vient celle de ses énergies,
ultés, question déjà grave au XIII^e^ siècle. Saint Thomas ne
qu'Aristote ait considéré les facultés de l'âme comme des
parées; ce sont, déclare-t-il, les modes divers d'un seul
Chacun de ces modes peut être pris comme sujet d'opérations
res; mais aucune de ces opérations ne s'accomplit à l'écart
ommun : ce qui veut dire que l'activité de l'âme se manifeste de
s manières, mais ne se divise pas. C'est bien, il nous semble,
ristote. Cependant, quand il ne s'agit plus des facultés et de
e commun, mais des opérations qui sont propres à chacune
e maître et l'interprète ne sont plus d'accord. On connaît la
es idées-images. On sait que les adversaires de cette célèbre
n ont attribué l'invention au chef de l'école péripatéticienne,
l'ont, à ce propos, fort maltraité. Il faut croire qu'ils avaient
udié le texte d'Aristote que les gloses des docteurs thomistes.
ai, toutefois, que la première mention des idées-images se
ans ces gloses, et que saint Thomas les ait lui-même imagi-
on, sans doute, car elles étaient déjà connues au XII^e^ siècle,
ous l'apprend Guillaume de Conches. Ce qui nous paraît être
ersonnelle de saint Thomas, c'est la classification doctrinale
ités intermédiaires. Avant saint Thomas elles étaient supposées;
isait intervenir dans les explications encore bien incertaines
donnait sur la formation des idées : saint Thomas déclare que
ce de ces idées est nécessaire à toutes les opérations de l'intel-
C'est donc une théorie qui lui appartient. Nous la ferons con-
peu de mots. Démocrite, chez les anciens, était dans cette
que les objets extérieurs ne sont pas directement perçus par nos
mocritus, dit saint Thomas, *posuit cognitionem fieri per idola*
ones. C'est une opinion contre laquelle notre docteur se pro-
ec quelque énergie. Non, dit-il, avec Aristote, non, les objets
rs ne viennent pas d'eux-mêmes solliciter notre attention en
t vers nous, au titre de messagers ou de vicaires, de petits corps
leur image. Cette hypothèse est chimérique. Entre les organes
s et les objets sentis il n'existe aucun intermédiaire. Ainsi s'ex-
aint Thomas. Mais que va-t-il ajouter? Il va dire que toute
n, avant d'être transmise à la mémoire, passe par l'officine de
ation, et y prend une forme représentative de l'objet senti. Si
sensation n'a pas eu lieu par le moyen de quelques images, qui

se meuvent dans l'espace entre les choses et nos organes, ell moins, pour effet la génération de certaines formes qui son sées par saint Thomas dans le trésor de la mémoire. La mémo lera sur elles, et son devoir est de les conserver intactes, pou temps opportun elles puissent servir aux opérations de l'intel Ainsi, quand l'intelligence voudra former quelque conception g elle évoquera ces idées particulières, qui, dans l'école th s'appellent les fantômes, les substituts immatériels des choses a et, les ayant contemplées, elle pensera. Qu'est-ce qu'une Pour la philosophie moderne, c'est tout simplement un acte de Or, on dit que cet acte ne s'accomplit pas sans laisser un s C'est une façon de parler dont on fait usage pour signifier qu'u ception formée se perd rarement, ou que l'esprit, toujours ide lui-même, n'oublie pas d'ordinaire ce qu'il a pensé. Mais, dan chologie thomiste, tout acte engendre une forme, une forme nente, distincte en ordre de génération et en essence du sujet l'a produite. Ainsi les formes, idées ou espèces propres à gence, seront supposées après les espèces venues de la sensibil mémoire sera considérée comme le dépôt commun des unes et tres. Voilà bien cette théorie des idées-images que le docte et j Arnauld a si vivement combattue. Elle a pour objet d'explique termes précis, la doctrine du *Traité de l'Ame;* et cette recher précision conduit saint Thomas à des hypothèses que la raison et scrupuleuse d'Aristote n'eût jamais acceptées. Disons mêm vient troubler l'ordre et l'économie des sentences thomistes. catégorie peuvent, en effet, appartenir ces espèces intellig sensibles que l'on envoie comme en exil, dans un lieu voisin patrie, peupler le vaste domaine de la mémoire? Ce sont bien les reconnaissons à des marques certaines, des abstractions r et saint Thomas s'est déclaré l'adversaire résolu de ces chimè

La thèse des idées-images est donc une thèse erronée. Ma qu'elle occupe une place importante dans la psychologie thomi ne l'engage pas tout entière. Ainsi l'on remarquera que saint renouvelle ponctuellement les déclarations d'Aristote au sujet gine des idées. On lui a quelquefois attribué sur ce point l'opini a combattue. Nous ne pouvons donc négliger cet article de sa sion de foi philosophique. Notre âme connaît-elle les choses cor par sa propre essence? Non, répond saint Thomas : Dieu seul naît de cette manière, parce qu'il les a conçues avant de le L'intelligence humaine est-elle naturellement pourvue, comme l'affirme, de certaines notions *qui se réveillent en elle con songe,* suivant les termes du *Ménon*, dès qu'une circonstance cite à se manifester? Saint Thomas n'expose la thèse de Pla pour lui livrer bataille. Non, il n'y a pas d'idées innées. *Nihi intellectu quod non prius fuerit in sensu :* c'est la formule d'Ari de son interprète. Veut-on qu'ils ajoutent : *Nisi ipse intellectus* cela pour eux est sous-entendu; car ils ne méconnaissent pas p que l'autre le caractère propre de l'intelligence, ses énergies i tout ce qui la distingue de la sensibilité. Les idées générales s jugements prononcés par l'intelligence; et les éléments qu'elle

elle combine, pour établir son opinion, sont les idées des choses ières. Telle est la thèse de saint Thomas. Cependant on argu- ontre elle, en disant que, pour discerner la nature propre d une articulière, il faut d abord connaître son genre. Le premier e la définition de Socrate est celui-ci : « C'est une substance. » s idées générales semblent précéder, en ordre de génération, les rticulières. Saint Thomas apprécie la valeur de cet argument; and on le sollicite de lui sacrifier ou ses conclusions sur la na- la substance, ou ses préventions contre les idées platoniciennes, it y consentir. Il est vrai, dit-il, qu'en observant pour la pre- is un objet, nous commençons par déclarer le genre auquel il mble appartenir. Une forme nous apparaît au loin, dessinant rizon un profil incertain. Aussitôt qu'elle nous est apparue, rons que c'est un corps. Elle approche, nous la voyons mieux; s, c'est un homme. Elle approche davantage, et nous savons ue cet homme est Socrate. Mais de cela que faut-il conclure? omas accorde que toute perception commence par une vue con- l'objet qui doit être perçu; il ajoute que cette connaissance , loin de saisir la dernière forme d'un objet, s'arrête au plus de ses prédicats. Mais il s'agit ici de la connaissance confuse, le la connaissance parfaite. La connaissance parfaite ou actuelle, opposée à la connaissance confuse ou habituelle, désigne l'objet nom propre. D'où vient, d'ailleurs, cette disposition de l'esprit roir dès l'abord la plus générale des formes? Elle ne vient pas de ce, mais de l'ignorance originelle. L'esprit de l'enfant est une table les premières impressions qu'il reçoit sont vagues, incertaines, êtes. Connaître, c'est distinguer; et l'enfant qui commence à se distingue à peine des choses qui l'environnent. La thèse de naissance première ou confuse est donc simplement l'observa- n fait psychologique; mais qu'on n'argumente pas de cette thèse la physique ou contre la métaphysique d'Aristote; elle ne ni la réalité des natures universelles, ni celle des idées innées. ont les principales conclusions de la psychologie thomiste.

ogique de saint Thomas nous offre moins de nouveautés. Elle les catégories, des syllogismes, des formes du langage; et, elle ne néglige aucun des problèmes scolastiques, elle est assez e. Mais elle s'écarte rarement du texte d'Aristote; c'est une in- ation sincère et dépourvue d'originalité. On demande à saint s en quoi consiste la méthode? Il répond, avec Aristote, qu'il ux méthodes : la composition et la division, c'est-à-dire la syn- et l'analyse, et il les emploie l'une et l'autre avec la même ce. Quand on lui parle ensuite des catégories, il démontre, s avec Aristote, que l'essence, les genres, la qualité, la quan- tc., sont des termes plus ou moins généraux, qui ne repré- t pas de vraies natures, mais expriment des jugements vrais. -ce donc que la vérité? C'est, dit-il, l'exacte correspondance éalité et de la pensée, *correspondentia entis et intellectus, adæ- rei et intellectus* Quodlib., *de Veritate*, art. 1). On prétendait ar les sceptiques sont de tous les temps, que l'intelligence est e par des formes vaines, et qu'il n'existe pas de contrôle pour

distinguer la réalité de l'illusion. A cette critique, qui menace l dements de la connaissance humaine, il ne va pas répondr l'assurance téméraire d'un platonicien que l'intelligence ne pe abusée, puisqu'elle connaît les choses dans leurs raisons éternel principe de la certitude, selon saint Thomas, c'est l'évidence. son distingue la vérité de son contraire, la fausseté. Puisqu'e cette distinction, elle n'accueille donc pas indifféremment et au titre toutes les idées que l'imagination lui présente : elle admet l et rejette les autres, et témoigne ainsi qu'elle exerce une s autorité sur les facultés qui lui servent de ministres. Mais cette a pour être souveraine, est-elle arbitraire, et ne connaît-elle règle? Les sceptiques le supposent sans doute; mais ils se tro la raison, qui vient de Dieu, est un rayon de la vraie lumière (plendit au sein de nos ténèbres et dissipe les fantômes de l'erre

Arrivons maintenant à la physique de saint Thomas. C'est (sique qu'on apprécie le mieux où conduisent les solutions pr par l'école réaliste : c'est contre le réalisme des physiciens qu promulguées les décisions synodales de l'année 1209. Mais ne pas rencontré des franciscains qui, depuis ce temps, ont re sous d'autres formules, avec toutes les précautions exigées circonstances, les abominables doctrines d'Amaury de Bèn doute, et saint Thomas pourrait les dénoncer au tribunal de doxie, certain de les convaincre et d'obtenir contre eux une sentence. Cependant il ne le fera pas : il se contentera de r leurs erreurs, et, si graves qu'elles soient, il emploiera combattre tous les ménagements que prescrit la charité.

Ici revient la question de la substance. Qu'est-ce qu'u stance ? C'est un tout individuel composé de matière et de Mais ces vocables, *matière* et *forme*, sont des termes généraux dire que la matière et la forme sont les deux éléments de la su on n'explique pas la raison d'être du tout individuel. Cett d'être, ce principe de l'individuation, voilà ce qu'il faut d'al chercher.

Quelques réalistes soutiennent que, dans l'origine des ch matière informe était un pur universel; et, pour justifier c nion, ils citent les textes sacrés et les Pères qui les ont comm donc la matière primordiale constituait, en l'absence de la fo tout absolument indéterminé, c'est avec la forme que sont ve divisions, les différences. La matière était dans le repos et les t le jour s'est fait, le mouvement a été produit, et toute la mass par le souffle divin, s'est rompue pour prendre les formes qu buait, en ce jour solennel, la volonté du Créateur. La forme e dans ce système, le principe de toute individuation; mais c sentence contre laquelle d'autres réalistes s'inscrivent en faux. prétendent que la forme de l'individu, cette dernière raison d choses subsistantes, est une forme altérée, compromise par pure alliance; qui n'a pas donné, mais a reçu, pour sa h manière d'être individuelle, au moment où s'est opérée la com La forme proprement dite, la forme en soi, voilà, suivant ces d l'universel par excellence : l'individuation vient donc, à leur

re. Enfin, Averrhoès, auteur d'un troisième système, admet, rigine, deux universaux indépendants l'un de l'autre, la ma- la forme. Comment donc expliquera-t-il la génération de l'in- ? Il supposera qu'entraînées l'une vers l'autre par la main de matière et la forme se sont rencontrées; que, dans cette re, les éléments contraires se sont pénétrés et confondus, et natière devenait le sujet de la forme, tandis que la forme im- la matière sa limite, sa détermination. *Individuum fit hoc per* : c'est une des sentences d'Averrhoès. Elle semble, il est vrai, re les autres parties de sa doctrine; mais il proteste contre parente contradiction.

, le problème de l'individuation n'était pas nouveau quand il dé par saint Thomas : la diversité des solutions proposées ne ait que l'embarras du choix. Eh bien, et c'est ici qu'il va ane des preuves les plus éclatantes de ce bon sens, de cette prudence qui l'a si rarement abandonné, saint Thomas ne epter aucune de ces prétendues solutions; et, pour dégager e doctrine d'Aristote de toutes les gloses réalistes, il argu e cette manière. Pourquoi supposer deux actes successifs dans ction des choses? Dieu fit le monde de rien : c'est un impéné- ystère; mais la foi le proclame, et il ne répugne pas à la Dieu fit le monde de rien; et qu'est-ce que le monde? Ce n'est ement le lieu des substances; c'est encore l'ensemble des ndividuellement déterminées. Ainsi la génération des substan- bsolument contemporaine de la génération du monde. Il n'y a s lieu d'imaginer à l'origine soit une forme, soit une matière lle; ces universaux n'ont jamais existé que dans l'esprit des e quelques philosophes et de quelques théologiens platonisants. gine, comme au temps présent, il y eut des substances compo- matière et de forme; et si la pensée divine conçut, avant le a création, la matière et la forme en elles-mêmes, ou, en termes, absolument séparées, c'est une conception qui n'a produite hors de la pensée divine. Cela dit, quelle est donc externe de l'individualité des choses? c'est l'acte même, lointaire du Créateur qui leur a donné l'être. De rien elles sont les-ci et celles-là; elles sont nées composées de matière et e, d'une matière individuelle et d'une forme individuelle. est accompli l'acte premier et final, l'acte unique de la

e une réponse complète à toutes les questions qu'a provoquées rche du principe individuant? On est trop curieux, en sco- pour s'en tenir à cette simple genèse; et puisque saint Thomas observer hors des choses, dans un monde primordial, l'es- la matière et l'essence de la forme prises en elles-mêmes, du moins, qu'il considère au sein des choses ces deux élé- e toute substance, et qu'il les définisse par leurs diffé- Sans doute, il s'agit encore de l'individuation; mais cette ques- velle ayant pour objet la recherche d'un principe interne, sommes plus au pays des chimères. C'est donc le physicien répondre. Ce qu'il y a de plus général, dit-il, c'est d'être;

passions grossières des sens. Il montre combien était fausse et illusoire la liberté si fameuse des républiques de l'antiquité. La religion chrétienne seule a répandu largement dans le monde les notions de justice et de droit sans lesquelles il n'y a pas de vraie civilisation. Seule elle a peu à peu aboli les barbaries dont était souillé le droit public chez les nations de l'antiquité. « En mettant l'homme sous les yeux d'un Dieu qui voit tout, disait Turgot, elle a donné aux passions le seul frein qui pût les contenir. Elle a donné des mœurs, c'est-à-dire des lois intérieures plus fortes que tous les liens extérieurs des lois civiles. Les lois captivent, elles commandent. Les mœurs font mieux : elles persuadent, elles engagent et rendent le commandement inutile.... En un mot, elles sont le frein le plus puissant pour les hommes, et presque le seul pour les rois. Or, la seule religion chrétienne a eu sur toutes les autres cet avantage, par les mœurs qu'elle a introduites, d'avoir partout affaibli le despotisme.... Les limites de cette religion semblent être celles de la douceur du gouvernement et de la félicité publique. »

L'homme qui traçait ce tableau des bienfaits civils et politiques de la religion chrétienne était bien près de concevoir l'idée du progrès incessant de l'humanité. Ce fut l'objet du second discours.

Turgot se demande d'abord pourquoi la marche de l'esprit humain, assurée dès les premiers pas qu'il fait dans l'étude des mathématiques, semble dans tout le reste chancelant. Il montre comment dans la vie tout est le prix de l'*effort*, parce que l'effort, le travail, est la destinée de l'homme en cette vie, la source de la véritable grandeur. Il termine par une revue brillante et rapide des principales époques de l'histoire, et présente le tableau de la sécularisation des sciences dans l'Europe moderne, et de la multiplication des académies et des sociétés savantes depuis Newton et Leibnitz. On trouve çà et là dans ce discours, particulièrement à l'endroit où l'auteur parle du peuple romain, quelques réminiscences de Bossuet et de Montesquieu. Ce qui en fait le mérite et l'originalité, c'est qu'il ne se place pas au point de vue de la religion seule, comme Bossuet, ou de la politique, comme Montesquieu, mais qu'au contraire il met avant tout l'esprit humain lui-même, principe et instrument de tout progrès, de tout mouvement intellectuel.

On sent à chaque page de ce petit écrit que, pour Turgot, le monde et la vie actuelle sont un domaine que Dieu a livré à l'homme pour le cultiver et y développer sa puissance, à l'aide de sa liberté et de sa raison, sous l'œil de la Providence. La révolution des empires, les ruines nombreuses que raconte l'histoire, et qui semblent jeter des abîmes entre les différents âges de l'humanité, rien ne trouble le jugement du jeune philosophe ; tout, au contraire, lui vient en aide pour sa démonstration ; et il s'écrie : « Ainsi que les tempêtes qui ont agité les flots de la mer, les maux inséparables des révolutions disparaissent ; le bien reste, et l'humanité se perfectionne. » Voilà bien sous une imposante image, l'expression claire, et [illegible] stoïque, du dogme de la perfectibilité, et [illegible] doute il mêla à cette noble [illegible] exemple, qu'un jour toute

elle est la réponse de tous les sages, païens ou chrétiens. La diversité s opinions commence lorsqu'il s'agit de définir la nature de ce bien prême. Saint Thomas en reproduit et en combat quelques-unes. ur vice commun est, à son avis, d'offrir au désir moral un but uffisant. L'intelligence se fixe-t-elle aux choses particulières? non, ns doute : une invincible tendance l'entraîne bien au delà de ces hoses qui naissent pour mourir ; des plus infimes degrés de l'être, le va s'élevant toujours aux degrés supérieurs, et elle ne s'arrêterait jamais si, après avoir franchi la région des nuages, elle n'était t à coup éblouie par les rayons trop vifs de la lumière incréée. Eh n, le désir moral se comporte comme le désir intellectuel : les hoses particulières ne le contentent pas ; il aspire au bien absolu. Et n'est-ce que c'est que le bien absolu, si ce n'est Dieu lui-même? nsi l'amour des créatures ne suffit pas à l'énergie de nos facultés ectives : elles ne peuvent trouver qu'en Dieu cette satisfaction parte, cette plénitude de jouissance qui est le terme du désir. Le nheur suprême n'est donc pas de ce monde. Notre bonheur, ici-bas, siste à espérer les félicités de l'autre vie. Or, la raison et Dieu -même nous enseignent qu'elles ne peuvent être accordées gratiement : nous devons donc travailler à les mériter. Ainsi, l'accomssement du devoir a le bonheur pour but, c'est-à-dire pour récompense. Si le souverain bien a le ciel pour patrie, il y a sur la terre bien relatif : l'objet du devoir est de le rechercher et de fuir le mal. ur nous aider dans cette recherche, Dieu nous a donné sa grâce : est elle qui nous apprend à distinguer le bien du mal. Son organe t la raison, arbitre de notre volonté, qui siége dans le sanctuaire la conscience, toujours prête à redresser les erreurs de notre jugement : *Totius libertatis radix est in ratione constituta* (Quodlib., *de Voluntate*). Les erreurs sont, hélas! trop fréquentes. Dans notre pure berté, nous ne savons pas nous conduire ; les apparences nous trompent à chaque pas que nous faisons dans la vie, et nous courons vers mal, croyant que c'est le bien. Mais puisque Dieu, qui doit être notre ge, a bien voulu nous envoyer le secours de sa grâce, écoutons vec respect et soumission cette voix intérieure, et réglons notre conite sur ses conseils. On voit que saint Thomas est sur le point de nfondre la grâce et la raison, et qu'il fait à la liberté des concessions resque pélagiennes. En nous donnant la raison, dit-il, Dieu lui a nfié le grand secret de sa loi, puisqu'il l'a rendue capable de discerr le mérite du démérite : aussi, quand nous paraîtrons un jour deant son tribunal suprême, ne pourrons-nous alléguer l'excuse de notre norance; nous savons tout ce qu'il convient de faire ou de ne pas ire : « Bonum enim virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis. »

Arrivons enfin aux questions relatives à Dieu, à ce qu'on pourrait peler la théodicée de saint Thomas. Saint Thomas, un saint docteur, éré par l'Eglise comme le dernier des Pères, pourra-t-il reconnaître x philosophes le droit de traiter les questions divines? Et s'il leur ne ce droit, dans quelle mesure leur permettra-t-il de l'exercer? uelles seront, d'après lui, les limites respectives de la foi et de la ison? Voici, sur ce grave sujet, les paroles mêmes de saint Thomas :

« Quædam namque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem l rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quædam v ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deu Deum esse unum, et alia hujusmodi, quæ etiam philosophi der tive de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. » (*contra Gentiles*, lib. I, c. 3.) Cela revient à dire simplement q men de toutes les questions divines appartient à la philosoph la simple réserve des mystères. On les appelle mystères, par sont au-dessus de l'intelligence, de la raison humaine : donc la r les démontre pas ; rien n'est plus évident. Mais va-t-on préten placés au sommet de la doctrine chrétienne, les mystères la (et réclament l'assentiment de l'intelligence à tout ce que le giens peuvent tirer de ces prémisses au mépris de la raison ? prétention qui ne sera pas, du moins, appuyée par saint Th réserve les mystères, mais il livre tout le reste à la dispute. qu'il ne fait pas cet abandon de mauvaise grâce, comme se r à subir ce qu'il ne peut empêcher. Loin de là, personne n'élèv plus haut que saint Thomas lorsqu'il s'agit de défendre l'au la raison, méconnue par ces faibles esprits que la foi n'écla mais aveugle, et qui prennent pour autant de révélations di fantaisies de leur jugement déréglé. Saint Thomas l'a déjà dit son, comme la foi, vient de Dieu ; il le déclare ici de nouveau quod inducitur in animam discipuli a docente doctoris scientia net, nisi doceat ficte, quod de Deo nefas est dicere. Principi tem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, q Deus sit autor naturæ nostræ. Hæc ergo principia etiam divin tia continet. Quidquid igitur principiis hujus contrarium est, e sapientiæ contrarium ; non igitur a Deo esse potest. » (*Summ Gentiles*, lib. I, c. 7.) C'est une déclaration qui ne manque pa gie. On soupçonne bien que saint Thomas l'a souvent oubliée jamais possible de contenir étroitement dans leurs frontières principes auxquels saint Thomas attribue la même origine, et la foi. Que l'on prenne, du moins, cette apologie de la rai une protestation contre les mystiques. Oui, de tous les théol son temps, saint Thomas est celui qui raisonne le plus, s'abandonne le moins à la contemplation. Si l'on pense que est toujours mal informée des choses divines ; si l'on ne chercher la voie du salut sous la conduite d'un théologien philosophe, qu'on s'éloigne de saint Thomas et qu'on aille c un autre guide à l'école franciscaine : c'est là qu'est la pépi mystiques, des contemplatifs, des illuminés. Leur maître Bonaventure. Il combat, dans sa chaire, la méthode dom et il forme des disciples qui, bientôt, dénonceront à l'Eglise la de saint Thomas comme offrant matière à toutes les hérésies.

On sait comment saint Augustin et saint Anselme prouve stence de Dieu : Dieu est l'[redacted] Dieu serait s'il n'existait pas ; donc il[redacted] fait re sur la valeur de cette p dont il est si facile d'ab par le mouvement, ca

le et nous empêche de nous perdre dans le domaine des ab-

es choses qui existent dans ce monde obéissent à la loi du
it : elles ont donc un moteur, et ce moteur est lui-même im-
il ne l'était pas, il ne serait qu'une cause seconde, et au-
lui se trouverait celui qui le meut (*Summa contra Gentiles*,
3). C'est l'argument même d'Aristote. Est-il suffisant? oui,
: car, s'il ne rend pas compte de ce qu'est Dieu, il prouve,
qu'il est. Veut-on savoir, ensuite, ce qu'est Dieu? l'es-
ıie de Dieu surpasse tout ce que peut concevoir la pen-
omme. Cependant il y a quelque moyen de nous en faire
Nous distinguons les choses naturelles par leurs différences,
t, ces différences constituent le propre de chacune d'elles;
du moteur immobile sera donc de posséder tous les con-
formes ou qualités que le mouvement vient attribuer aux
son domaine : ainsi ces choses sont toutes dans un genre,
lles sont limitées; Dieu n'a pas de limites. Elles sont péris-
est éternel; elles sont toutes passives à quelque degré, il
te même sous sa forme absolue; elles sont composées, il
; elles sont corporelles, il est incorporel; elles sont impar-
réunit toutes les perfections; elles naissent et meurent
a cause et le but de leur existence, il sait tout ce qu'elles
qu'elles sont et ce qu'elles doivent être. En lui-même il
ut, et l'actualité de son intelligence ne saurait être distinguée
sence : « Intelligere Dei est divina essentia, et divinum
ıse Deus. » *Summa contra Gentiles*, lib. I, c. 45.) Elles
s, elles ne peuvent faire quelque effort sans rencontrer un
ui prouve leur impuissance; il est la puissance souveraine,
qu'il veut s'accomplit sans qu'il sorte du repos. Voilà le
a par la raison, le Dieu des philosophes. Et pour qu'on soit
é que cette démonstration des attributs divins appartient à
ohie et non pas à la théologie, saint Thomas allègue sur tous
l'autorité d'Aristote.

alement sur les traces d'Aristote qu'il réfute le panthéisme
ıide, où l'être lui-même, la substance réelle, a été confondu
tion abstraite de l'unité et de l'être. Il est aussi avec Aristote
ıton. Aristote suppose que les *idées* de Platon sont des
ɔarées de leur sujet, auxquelles la volonté divine a donné
r un second ciel ou un second monde, région à demi cé-
lemi terrestre, qui sépare l'infini du fini, et participe de
l'autre. Saint Thomas poursuit à son tour cette chimère.
ɔpinion de Platon n'est pas bien exposée dans le VII[e] livre de
ysique; si Platon n'a jamais considéré les *idées* comme
en essence, de leur sujet, saint Thomas est alors du même
Platon, car, nous l'avons dit, saint Thomas ne sait pas ex-
s opérations de l'intelligence sans faire intervenir les idées

---

r, sur la philosophie de saint Thomas, les ou-
. de Rubeis, *Dissertationes criticæ et apologe-*
e doctrina S. Thomæ, in-f°, Venise, 1730;

fois même pour user des siens propres. Vous êtes forcé de statuer sur tout, et le plus souvent par des volontés particulières, tandis que vous pourriez gouverner comme Dieu par des lois générales, si les parties intégrantes de votre empire avaient une organisation régulière et des rapports connus. » Quel beau langage ! comme il tranche avec le style habituellement servile des écrits de ce genre !

Turgot montrait comment le despotisme crée des individus isolés, des classes qui ont des intérêts opposés, et amène l'anarchie, c'est-à-dire l'anéantissement des intérêts généraux. Son désir pour remédier à cette anarchie décorée du nom de monarchie, aurait été de faire concourir toutes les forces vives de la nation au mouvement de l'Etat.

Il proposait, en conséquence, de confier les intérêts inférieurs des communes, des arrondissements, des villes, à des conseils électifs chargés spécialement de cette gestion. D'autres conseils, également électifs, auraient réglé les affaires des provinces; et enfin un conseil général, représentant le royaume comme une grande municipalité, aurait réglé les intérêts communs à tous les citoyens. Les propriétaires du sol auraient été seuls en possession d'élire les membres des conseils des communes; ceux-ci, les membres du conseil supérieur, et ainsi de suite jusqu'au conseil suprême. On reconnaît là une conséquence politique de la physiocratie. Les petits propriétaires auraient eu le droit de se réunir pour déléguer un votant chargé de les représenter; et réciproquement les riches propriétaires eussent eu plusieurs voix. C'est la doctrine du double vote, doctrine admise dans les affaires industrielles, mais politiquement fausse. Dans l'industrie, il n'y a en jeu que des intérêts qui s'évaluent en chiffres; en politique il s'agit d'intérêts moraux qui sont également grands, également souverains pour chaque citoyen, riche ou pauvre.

Les députés devaient être payés. Le traitement des membres des conseils provinciaux ne devant être accordé que pour un mois ou deux sessions, et fixé sur un pied modique, par exemple 12 francs par jour, ou 15 louis pour le temps de la session; Turgot pensait qu'il serait suffisant sans exciter la cupidité. Les députés auraient eu des mandats ou cahiers dont ils eussent été obligés de rendre compte à leurs commettants. Quant aux députés formant l'assemblée générale à Paris, leur traitement devait être de 1,000 écus pour six semaines de séjour dans la capitale.

Mais, en accordant aux propriétaires du sol le droit exclusif de représenter le pays, il voulait en revanche que tout le fardeau de l'impôt retombât sur eux, ce qui est assez logique. Il demandait, en conséquence, la confection d'un cadastre général de la France.

Cette rapide analyse de la grande conception politique de Turgot en fait comprendre la vraie portée, qu'il ne faut ni exagérer ni diminuer. L'économiste y domine l'homme d'Etat et l'inspire. Dans ce système, les vexations, les inégalités du régime féodal, dont mille abus survivaient en plein XVIII^e^ siècle, eussent été abolies. Mais l'action de ces assemblées municipales, graduées selon des zones de plus en plus étendues, devait être limitée à la discussion des intérêts locaux, et ne jamais se confondre avec le pouvoir législatif, exclusivement réservé au roi.

ment indépendante de toute détermination quantitative. Thomas de Strasbourg démontre que cet autre système est une autre erreur, c'est-à-dire une pure abstraction. Il poursuit les abstractions réalisées jusqu'au sein de l'intelligence divine. « Dieu, dit-il, connaît en lui-même toutes les choses qui doivent être produites. En effet, ces choses seront produites parce qu'il les veut; or, être, vouloir et connaître ne sont pas en Dieu, comme dans l'homme, trois actes différents; donc Dieu connaît éternellement les choses futures et dans sa propre essence et dans sa propre volonté. Mais pourquoi supposer que cette connaissance éternelle s'est matérialisée ou formalisée dans l'entendement divin, avant la production des choses, sous une multitude d'images adéquates à leur future réalité? L'unité parfaite de la divine essence ne supporte aucunement le multiple; il faut donc rejeter bien loin l'hypothèse des idées. On n'a pas besoin des explications qu'elle prétend donner, et elle compromet la simple notion de Dieu (*In lib.* I *Sentent.*, dist. 36, q. 1, art. 1; *In lib.* II, dist. 18, q. 1, art. 1.) » Cette critique des idées est un trait dirigé contre saint Thomas d'Aquin.

La vie de Thomas de Strasbourg a été écrite par Sébastien de Fano. B. H.

THOMASIUS (Jacques), né en 1622, mort en 1684, professeur de philosophie à Leipzig, est moins célèbre par lui-même que par son fils, Christian, et par un autre de ses élèves, Leibnitz. La philosophie proprement dite l'occupait moins que l'histoire des systèmes; et parmi ces systèmes, ceux d'Aristote et des stoïciens sont le sujet de ses principaux écrits. C. Bs.

THOMASIUS (Christian), né à Leipzig en 1655, mort en 1728, à Halle, appartient à l'histoire de la philosophie à un double titre : il combattit la scolastique, en Allemagne, avec autant de succès que d'ardeur, et il popularisa le droit naturel en le déduisant du sens pratique ou du *sens commun*.

Par ses innovations heureuses, parmi lesquelles il faut mentionner l'usage de traiter les sciences en langue vulgaire; par ses attaques vives, spirituelles, pour ainsi dire personnelles, contre Aristote et ses modernes défenseurs, Thomasius fut, en 1690, forcé de quitter sa ville natale. En cherchant un asile à Halle, il devint, pour le gouvernement prussien, l'occasion d'y créer une université, dont il fut jusqu'à sa mort une des lumières.

Ceux de ses ouvrages qui sont dirigés contre Aristote ne renferment rien de neuf, il est vrai; ils ne font que reproduire ces vieux griefs si solennellement articulés par les Nizolius et les Patricius. Mais, comme l'auteur savait y faire rire de ses adversaires, il devait exercer une forte et durable influence. Aussi contribuèrent-ils, presque autant que ses livres et libelles où Thomasius combattait les procès de sorcellerie et de magie, à répandre dans les écoles, les tribunaux et tout le public, une manière de voir plus saine, plus équitable, à la fois moins pédantesque et plus pratique. C'est, en effet, le côté pratique des études et de la philosophie que Thomasius affectionnait et préconisait trop exclusivement même, puisque son désir de populariser la science et la sa-

ces demandes, de proscrire comme injustes les prétextes dont elles se colorent. »

C'est ainsi que du faîte à la base du gouvernement, Turgot voulait fortifier le sentiment national en le purifiant dans sa source, et en le dégageant des mesquines préventions que donne l'éducation qui n'a pour horizon que les idées d'une caste, d'une coterie, d'une corporation particulière. Que l'on rapproche les idées de Turgot sur l'instruction publique de ce qui a été réalisé parmi nous par la fondation de l'Université, et on est tout étonné de reconnaître que, sur presque tous les points, on n'a fait qu'exécuter ses plans : tant ce profond esprit savait voir juste en étendant sa pensée sur la société !

Le second écrit politique est le *Mémoire au roi sur la manière dont la France et l'Espagne doivent envisager les suites de la querelle entre la Grande-Bretagne et ses colonies.*

Cet écrit n'a pas, à beaucoup près, la haute importance du *Mémoire sur les municipalités;* mais il montre la science politique de Turgot sous un autre aspect. Tout à l'heure c'était le penseur appliquant ses idées de réforme à une société qui s'en allait en lambeaux. Ici, c'est un homme d'Etat appliquant ses connaissances spéciales à l'une des plus graves questions qui occupent les gouvernements modernes. Turgot développe des vues très-élevées et très-justes sur les suites d'une guerre maritime, et sur l'avenir immense qu'il entrevoyait pour les colonies anglaises émancipées. Ce qu'il dit sur ces divers points atteste une connaissance étendue des questions coloniales. Comme il ne reculait pas devant les conséquences des faits, il laisse percer une sympathie marquée pour l'indépendance des colonies, dont il voudrait faire des « provinces alliées et non plus sujettes de la métropole. » L'exemple des embarras de l'Angleterre n'avait pas été perdu pour lui.

Signalons encore la *Lettre au docteur Price sur les constitutions américaines* (1776). La date de ce petit écrit rappelle les problèmes qui s'agitaient alors dans le monde politique. Les assertions de Turgot indiquent le chemin qu'avait déjà fait en France l'opinion publique. Loin de se montrer ici, comme Montesquieu et Voltaire en avaient donné l'exemple, admirateur passionné de l'Angleterre, Turgot traite avec sévérité l'orgueil de cette nation, et l'esprit de parti qui s'y mêle à toutes choses. Pour lui, l'individu a des droits que les lois reconnaissent, mais ne constituent pas. La nation peut les ôter à l'individu par la violence, par un usage injuste de la puissance publique; mais il ne dépend pas d'elle de les anéantir. Une nation qui prétend en gouverner une autre, ne peut le faire qu'à la condition de se déshonorer par la tyrannie.

Il désapprouve la plupart des constitutions américaines, et surtout le serment religieux que plusieurs de ces constitutions exigent de leurs représentants, ainsi que l'exclusion des prêtres du droit d'éligibilité. Il est persuadé que les Américains s'agrandiront forcément, non par la guerre, mais par la culture; et, partageant l'enthousiasme de ses contemporains au sujet de l'avenir réservé à cette jeune nation qui donnait alors de si beaux exemples au monde, il termine sa lettre par ces nobles et touchantes paroles : « Il est impossible de ne pas faire des vœux pour que ce peuple parvienne à toute la prospérité dont il

sance. Son père, savant docteur en droit, était avocat consistorial près du saint-siége.

Valla rendit d'éminents services à son époque par de nombreuses et d'élégantes versions d'auteurs grecs. Il en rendit aussi en combattant avec esprit, avec éloquence, la barbarie et l'intolérance du pédantisme scolastique. Il attaqua même l'orgueil et l'immoralité dont le clergé s'était rendu coupable en plus d'un endroit. Il osa contester jusqu'aux droits des pontifes et ce que l'on appelle la donation de Constantin. C'est à cause de ces attaques téméraires qu'il fut banni de Rome; mais Alphonse V, roi d'Aragon et de Naples, l'accueillit et le protégea toute sa vie. Le pape Nicolas V le rappela dans Rome même et le nomma son secrétaire. Après avoir enseigné les humanités à Pavie, à Milan, à Florence et ailleurs, après avoir été impliqué dans toutes les querelles littéraires de l'Italie, et avoir lancé une foule de diatribes contre le Pogge aussi bien que contre Bartole, Valla mourut à Naples comblé de gloire et d'honneurs, à l'âge de cinquante et un ans, en 1457.

Son ouvrage le plus connu, tant admiré et tant employé par Erasme, c'est le livre des *Élégances de la langue latine*.

Les écrits qui nous intéressent ici, puisqu'ils concernent la philosophie autant que la littérature classique, sont au contraire peu connus, et peut-être ne méritent-ils pas de l'être davantage. Ils sont au nombre de trois : *De dialectica contra Aristotelicos*, in-f°, Venise, 1499; — *De libertate arbitrii*, in-4°, Bâle, 1518; — *De voluptate et vero bono*, in-4°, ib., 1519.

Dans ces trois ouvrages, Valla combat presque toujours les mêmes adversaires, c'est-à-dire les sectateurs d'Aristote et les partisans de la scolastique. Parmi ceux-ci, Boèce lui semble le nom le plus considérable; mais il n'en repousse pas moins certains antagonistes contemporains de ces mêmes scolastiques : Cusa, par exemple, lequel, selon Valla, a le tort d'accorder à l'esprit humain la puissance de pénétrer les mystères du monde idéal et supérieur, au lieu de le rappeler au sentiment de sa faiblesse et au devoir de l'humilité. Valla accuse le péripatétisme de l'école, non-seulement de partir d'une ontologie abstraite, hérissée d'entités et de quiddités puériles, non-seulement de suivre une méthode compliquée, sophistique, surchargée de termes barbares et de procédés contraires au bon sens; mais de conduire à l'orgueil d'esprit, en méconnaissant les limites de la science naturelle, et à l'irréligion, en enseignant l'éternité du monde et la mortalité de l'âme individuelle.

Il regarde la doctrine d'Aristote comme absolument impraticable; et voilà pourquoi, dans ses *Dialogues sur le bonheur*, il compare la morale des stoïciens et celle d'Épicure, négligeant à la fois la morale d'Aristote et celle de Platon. Dans ce parallèle, tout l'honneur revient, du reste, à la morale chrétienne, infiniment supérieure aux leçons de l'antiquité. La philosophie de Valla est, en général, pratique plutôt [illegible] la faculté qu'il met à la tête de toutes les puissances être donc, c'est la volonté. C'est parce que l'Évangile a la volonté, que Valla préfère la philote autre sagesse. La volonté est libre, dit-il;

la prescience divine ne peut pas la borner, parce que cette perfection n'est pas cause de nos actes. La toute-puissance de Dieu la limite-t-elle? S'il en était ainsi, l'accord de notre liberté et de cet autre attribut de la Divinité serait un mystère, une difficulté insoluble, mais une difficulté qui ne serait pas de nature à détruire la liberté, non plus que la Providence divine. Tout dans l'homme, la mémoire même et le jugement, obéit à la volonté, parce que nos sentiments et nos actes ont, pour source et pour objet, le bien ou le mal, c'est-à-dire l'amour ou la haine de Dieu. Le vrai bonheur ne saurait consister que dans le plaisir de chercher le vrai bien, par conséquent de cultiver la vertu, par conséquent d'aimer Dieu, l'auteur et la source de tout bien réel.

Telle est la substance des traités moraux de Valla. On y remarque une certaine élévation de sentiments, une tendance marquée vers une piété libre à la fois et simple, conciliable avec les besoins d'une croyance positive et les élans d'une intelligence avide de lumières et de progrès. C. Bs.

VAN-HELMONT (Jean-Baptiste), né à Bruxelles en 1577, issu des deux anciennes familles des Mérode et des Stassart, se consacra de bonne heure à l'exercice de la médecine, malgré la résistance de sa mère, que ce choix blessait dans son orgueil. Telle fut l'ardeur avec laquelle il suivit sa vocation, que, reçu licencié, à l'âge de dix-sept ans, à l'université de Louvain, il fut appelé par ses maîtres à professer la chirurgie. Mais Van-Helmont convient plus tard qu'il était chargé d'enseigner alors ce qu'il ne savait pas. A vingt-deux ans, il avait lu et commenté la plupart des ouvrages de médecine dus aux Grecs et aux Arabes, et les défauts qu'il y trouva lui inspirèrent dès ce moment le projet d'une réforme dans l'art de guérir. Tout à coup, après une atteinte de la gale, pendant laquelle il s'est convaincu de l'impuissance des remèdes prescrits en pareil cas par les auteurs, il se dégoûte de la médecine, se reproche d'avoir dérogé en embrassant cette profession, renonce à tous ses biens en faveur de sa sœur, se défait de tout l'argent qu'il avait retiré de ses livres, et se met à voyager. Il parcourt successivement l'Allemagne, la Suisse, l'Angleterre, et, au bout de dix ans de cette vie errante, il rencontre un empirique qui lui découvre quelques-uns des secrets de l'alchimie, c'est-à-dire de la chimie. Aussitôt son imagination s'allume, et il retrouve sa passion pour la médecine; non pas la médecine de Galien et d'Hippocrate, mais celle de Paracelse. Sans se faire illusion sur les imperfections de son nouveau maître, il marche sur ses traces, il cherche le remède universel; il prend le titre de *philosophe par le feu* (*philosophus per ignem*), et la renommée qui s'attache au merveilleux, surtout en médecine, le respect et la reconnaissance qu'il inspire par l'exercice gratuit de son art, l'encouragent à persévérer dans [illegible] voie. De retour dans sa patrie, [illegible] à deux lieues de Bruxelles, [illegible] hérie[illegible]ire, préféra[illegible] retiré dans la petite ville de [illegible] passe le reste de sa vie à [illegible] son indépendance à la brill[illegible] empereurs Rodolphe II, M[illegible] qu'il prétendait avoir trouv[illegible]

âgé de soixante-sept ans, après avoir perdu sa femme et
ants.

lecine, selon Van-Helmont, se confond avec la science de la
dans la science de la nature il comprend la science des
omme celle des corps, la métaphysique et la physique. Ses
nous n'osons pas dire son système, intéressent donc à un
l histoire de la philosophie. Mais, avant de les faire con-
ous devons donner une idée de ce que, à défaut d'un autre
appellerons la méthode de Van-Helmont, c'est-à-dire des
uxquels il demande la vérité, et du rôle qu'il attribue à la
naine.

lmont est surtout un esprit indépendant, un hardi novateur.
e également la méthode scolastique, encore florissante dans
à l époque où il vivait, et l'autorité des anciens, accréditée
losophes de la renaissance. La méthode scolastique n'est pas
e que le syllogisme ou le raisonnement : or, le raisonnement
n pour les principes; un principe ne se démontre pas, et la
t avant tout la connaissance des principes. L'autorité des
t encore plus méprisable : car les anciens n'étaient que
païens, indignes de servir de guides à ceux qu'éclairent les
e la grâce. Nous ajouterons que Van-Helmont ne montre
déférence pour l'autorité de Paracelse; et quant aux théo-
les renvoie à la théologie, en distinguant la science de Dieu
la nature. Au raisonnement et à l'autorité, Van-Helmont
deux choses qui vont difficilement ensemble : l'illumination
ation, le mysticisme et l'expérience. L'expérience lui paraît
ous montrer les phénomènes, les effets extérieurs, la surface
; mais leur essence intime, leurs principes, rien ne peut
aire connaître qu'une révélation expresse, qu'une illumina-
ure de l âme, provoquée en nous par la lecture de l'Écriture
jeûne, la prière et la contemplation. Il raconte que plus
après avoir vainement cherché à comprendre un objet par
ment, il finissait par s'en faire une image, qu'il contemplait
eux de l'imagination, et avec laquelle il avait comme des
prolonges, *ac velut eamdem alloquens*. Fatigué par cet effort,
ait, et pendant son sommeil, surtout quand il avait jeûné,
nage lui apparaissait en songe et lui révélait ce qu'il voulait
st ainsi qu'il a vu son âme sous la forme d'une vive lumière.
ssi la vérité lui était communiquée par une grâce soudaine,
nonçant à tout désir, à toute action et à toute pensée, il
ait simplement à Dieu. Dans cette méthode étrange, l'expé-
ume on doit s'y attendre, ne joue que le second rôle; elle
en témoignage des idées qui ont été conçues *à priori;* et
idées mêmes, bien qu'elles soient présentées comme le ré-
e révélation intérieure et personnelle, il est impossible de
connaître l'influence de Paracelse et même de Cornélius
spirés eux-mêmes par les principes de la kabbale. Il conçoit
ture comme animée, vivante, intelligente; mais, au lieu de
l'exemple de ses devanciers et de ses deux contempo-
n et Robert Fludd, qu'une seule vie, qu'une seule

âme et une seule intelligence, il a soin, pour garder intact le de la création, de multiplier à l'infini les agents spirituels, le invisibles de la nature, et de diviser sous mille formes ce que l miers avaient cherché à réunir. De là l'absence de tout ordre et d synthèse dans l'exposition de sa doctrine; de là une variété jusqu'à la confusion, sans compter les obscurités qui résultent langage et de sa méthode. Voici les points capitaux autour d viennent se grouper toutes ses opinions.

Dieu est le créateur et non la substance de la nature. Par un sa toute-puissance et de sa liberté infinie, il a tiré l'univers du il l'a formé, sans aucune matière préexistante, d'après un plan dans sa sagesse.

En créant l'univers, Dieu n'a créé que les principes dont l' se compose; car, en agissant les uns sur les autres, en se mêla combinant de diverses manières d'après des lois inhérentes à l ture, ces principes nous rendent compte de tous les faits do sommes témoins. Quoique Van-Helmont n'ait jamais pris l de les compter et de les classer, on peut cependant être sûr q trouvent compris dans les désignations suivantes : les *éléments*, *chées*, les *ferments*, les *blas*, les *âmes*.

Selon Van-Helmont, il n'y a pas quatre éléments, mais deu et l'eau, qui ont été créés avant le ciel et la terre. Aussi croit-i gré son orthodoxie, que le récit de la *Genèse* est de vingt-quatre en retard, et que le jour qui nous est signalé comme le prem été que le second. L'air est un corps compressible et dilatable paraît pas avoir d'autre office que celui de récipient et d'agent d mission. Il est chargé de loger, dans les intervalles qui existen les vapeurs, exhalaisons ou *gaz* émanés de la terre, pour le mettre ensuite aux différents corps terrestres. Ces intervalles deux espèces : les *pérolides*, c'est-à-dire les vases destinés à les émanations dont nous venons de parler, et le *magnale*, q être le vide, n'est pourtant plus l'air, mais une forme de l' chose neutre, intermédiaire entre la matière et l'esprit; car absolu n'existe pas pour Van-Helmont. Le magnale est, à pro parler, ce que nous appelons les *pores*. Il est la seule cause de pressibilité et de la dilatabilité de l'air.

L'air ne doit pas être confondu avec les *gaz*, dont le nom, t bablement du mot allemand *Geist* (esprit), est de l'invention Helmont. L'air, comme nous venons de le dire, est un élém gaz ne sont que le résultat d'une transformation opérée par un f quand il est mis en contact avec un corps. Ils ont leur princ l'eau, et peuvent tous par le froid se résoudre en eau. De pl est *coercible* ou peut être renfermé dans un vase. Les gaz n'o cette propriété.

L'eau, le second élément rec[illegible] Van-Helmont, joue bien plus considérable dans sa [illegible]re d formés tous les corps tangibles, perdre son essence; car tous le vent, dans certaines circonstan cipe que se rapporte la famet

5 livres, plante dans un pot imperméable qui contenait
s de terre, pesa, au bout de cinq ans, 169 livres 3 onces, non
le poids des feuilles. D'où venait cet accroissement? Ce n'est
terre ou l'arbre était planté; car celle-ci était à peine dimi-
2 onces : c'est donc de l'eau distillée dont la plante était

'e n'est pas un élément, mais, comme tous les autres corps,
it de l'eau; la nutrice, et non la mère, des différents corps en-
lans son sein. Quant au feu, loin d'être un élément, il n'est
: un corps; il n'est pas une substance, mais un intermédiaire
ubstance et l'accident. Il ne produit rien; il dessèche, il dé-
ne paraît utile que pour séparer ce qui est salutaire de ce qui
le. Voilà pourquoi les alchimistes soumettent tous les corps
du feu. Il ne faut pas parler d'une chaleur vitale; la chaleur
l'effet, non la cause de la vie.

omment l'eau, matière unique de tous les corps tangibles, se
ie-t-elle dans les corps? La matière, selon Van-Helmont,
purement inerte; ennemi des abstractions scolastiques, il ne
as plus l'inertie absolue que le vide absolu. Cependant il ne
la matière qu'un rôle tout à fait subalterne; il la considère
ne cause auxiliaire, *coagissante*, non comme une cause *effi-*
quelquefois même elle n'est à ses yeux que la substance de
iateria est ipissima effectus substantia. La cause efficiente,
joue le principal rôle dans les productions de la nature, est le
que nous avons annoncé sous le nom d'*archée*; mais il porte
titres d'*esprit seminal* et *agent séminal*, parce qu'il réside
semences, parce qu'il est lui-même une semence vivante.

ée est en même temps la vie et la forme des êtres physiques,
orme active, substantielle. Il est produit par la réunion de la
itale aura vitalis et d'une forme ou *image seminale* (*imago*
. Le premier représente la matière, et la seconde l'esprit. La
visible n'est que l'enveloppe ou la silique de cette forme sé-
unique source de la fécondité. Les archées sont aussi nom-
e les différentes espèces de corps, sont organisés, sont inorga-
l y en a pour les animaux; il y en a pour les végétaux, et
pour les minéraux. Leur aspect est lumineux et a plus ou
éclat, selon qu'on monte ou qu'on descend l'échelle de la créa-
n'est pas encore tout : dans les êtres vivants, dans l'homme
es animaux, il y a un archée pour chaque partie distincte de
ne; mais pour maintenir l'ordre et l'unité dans les fonctions,
archées particuliers sont placés sous le commandement d'un
upérieur ou central, qui, avant de diriger le mouvement gé-
la vie, préside à la génération et détermine la forme de l'ani-
ce à cette faculté, l'archée, loin de subir la loi de la matière,
: la forme et les propriétés dont il a lui-même besoin; en un
s fait son propre corps. Mais il ne faut pas dire, avec quelques
s de la philosophie, qu'il en est le créateur; il le fabrique avec
remière de toutes les substances tangibles.

que sont leur puissance, les archées ne sont pas
s de prendre par eux-mêmes une détermination;

sant qu'il soit, s'il est contraire à un fait, ne peut être qu'un sophisme.... Le fait de la liberté est aussi assuré que tout fait d'expérience et de conscience puisse l'être. »

L'ouvrage le plus important de Turnbull, les *Principes de philosophie morale*, se divise en deux parties, dont chacune est l'objet d'un volume distinct. La première partie est purement philosophique et traite successivement, par la méthode expérimentale, les points suivants : la liberté ; le sentiment du beau, soit du beau naturel, soit du beau moral ; le sentiment du grand et du sublime ; l'organisation sensible de l'homme ou le rapport de l'homme à la nature ; la dépendance réciproque du corps et de l'âme ; la loi de progrès et de perfection ; l'habitude ; la raison ; la raison morale ou le sens du bien et du mal ; le rapport du sens moral à la religion ; table comparative du bien et du mal dans l'humanité ; enfin la défense de la nature humaine ou la réfutation des principales objections élevées contre la dignité de l'homme et contre la vertu. La seconde partie ou le second volume, exclusivement religieux et fondé uniquement sur des autorités religieuses, a pour titre particulier *Philosophie chrétienne ou Doctrine chrétienne concernant Dieu, la Providence, la vertu et l'état futur, démontrée conforme à la vraie philosophie*. C'est une suite de passages des saintes Écritures où se retrouvent toutes les vérités démontrées philosophiquement dans le premier volume. X.

U

ULRIC DE HUTTEN, né à Steckelberg, en Franconie, l'an 1488, et mort dans l'île d'Uffnau, sur le lac de Zurich, au mois d'août 1523, appartient à l'histoire de la philosophie, non pas précisément par ses doctrines, mais par le rôle important qu'il a joué au milieu de la plus grande crise qu'ait traversée l'esprit moderne. Après de brillantes études à Fulde, à Cologne, à Francfort-sur-l'Oder, reçu maître ès arts en 1506, il se fit bientôt connaître par des poésies latines où brille, comme dit Bayle, une remarquable industrie. Ces poésies n'étaient pas seulement l'œuvre d'un littérateur habile, elles attestaient une âme ardente et un patriotisme plein d'audace. Le second ouvrage d'Ulric de Hutten, le panégyrique d'Albert de Brandebourg, archevêque de Mayence (*In laudem reverendissimi Alberti, archiepiscopi Moguntini, panegyricus*), est une glorification de l'Allemagne où l'apologie du passé est mêlée d'appels enthousiastes à l'avenir. L'élégance des formes latines et la fougue des sentiments germaniques y forment un singulier contraste. Ce contraste, c'est tout Ulric de Hutten. Pendant sa vie entière, on le voit passionné pour la renaissance des lettres et la mission de l'Allemagne. A l'ignorance oppressive du moyen âge déclinant il oppose les lumières de la renaissance ; aux prétentions et aux abus de la cour de Rome, la fierté germanique. Ses écrits antérieurs à 1517 renferment bien des idées qui font pressentir la réforme. Lorsque

unies par l'amour et éclairées de la lumière d'en haut, n'offrent entre elles aucune distinction et encore moins de combat. Mais que l'homme, abusant de la liberté, qui est inséparable de son est dégradé par le péché, le désordre et la division se sont établis nature. A son esprit immortel, qui est sa vraie substance, est joindre une âme sensitive ou mortelle, siége de toute passion ate erreur. C'est à elle que nous devons de chercher la vérité isonnement, au lieu de la voir comme autrefois par intuition. le reçoit les atteintes de la maladie, est soumise à l'influence es et périt avec le corps. Nous la partageons avec les animaux, car elle est le principe même de la vie animale. Elle com- l'archée central, dont nous parlons tout à l'heure, comme aux archées secondaires. Réunie, pendant la vie, à l'esprit el, elle forme un *duumvirat jus duumviratus*, qui a son ins l'orifice de l'estomac, tandis que l'archée réside dans la cerveau n'est pas le siége de l'âme, mais l'organe de ses per- et de la mémoire, et l'agent par lequel elle transmet sa vo- Toutes ces facultés, en se séparant des organes qui leur nt, cesseront de se distinguer les unes des autres; la mort à notre esprit immortel son indépendance et son unité.

oit clairement que Van-Helmont, en appliquant à toute la es idées de vie, de force et de formes préconçues, c'est-à-dire les s de l'idéalisme et du dynamisme, cherche à sauver le dogme éation et la liberté humaine. Mais en fuyant un excès il tombe excès contraire. Pour éviter la doctrine de l'identité, qu'il ap- son véritable nom, et qu'il combat comme une autre forme de ne; pour mettre le plus d'intervalle possible entre Dieu et la entre la nature et l'homme, il multiplie à l'infini les agents et cipes; il brise arbitrairement, par de chimériques hypothèses, de la création; il introduit non-seulement la métaphysique chimie, mais la chimie dans la métaphysique. Il a été plus en appelant l'expérience au secours de ses conceptions à La méthode expérimentale a produit entre ses mains des ré- féconds. Les historiens modernes de la chimie lui attribuent verte du thermomètre à eau, de l'acide sulfurique, de l'acide que, de l'acide nitrique, du deutoxyde d'azote, de l'acidité du trique, etc.

euvres de Van-Helmont, souvent réimprimées et traduites dans s langues, ont été publiées pour la première fois, par les soins ils, sous ce titre : *Ortus medicinæ, id est initia physicæ inaudita progressus medicinæ novus, in morborum ultionem ad vitam*, in-4°, Amst., 1648 et 1652. L'édition de 1652 (2 tomes in-4°, publiée par L. Elzevir, est la meilleure.—On consultera t sur Van-Helmont la notice de Ritter, dans le tome X, c. 8 de *toire de la philosophie*, et deux excellents articles publiés par vreul, dans le *Journal des savants*, février et mars 1850.

-HELMONT François-Mercure), le fils du précédent, naquit ment à Vilvorde, en 1618. Non content d'étudier comme son cine et la chimie, il s'exerça, dès sa jeunesse, dans tous

notes; 1 vol., Leipzig, 1837. — On peut consulter, sur Ulric de Hutten, les *Mémoires* de Niceron, t. XV, p. 244-301; — les articles de Bayle et de Chauffepié; — les *Biographies des hommes illustres de la renaissance*, par Meiners (allem.), Zurich, 1797, t. III; — *la Vie d'Ulric de Hutten*, par Schubart (allem.), 1791, 1 vol.; — *l'Histoire de la littérature allemande*, par Gervinus (allem.), t. II; et l'ouvrage de M. Charles Hagen : *l'Allemagne au temps de la réforme* (allem.), t. Ier. S. R. T.

UNITÉ. La notion d'unité est une des plus fondamentales et des plus nécesaires qui appartiennent à notre raison, car elle est la condition même de la pensée et se mêle à toutes ses opérations. Percevoir, juger, classer, comparer, raisonner, méditer, c'est embrasser en un seul acte plus ou moins prolongé, c'est lier dans son esprit, au moyen de certains rapports, plusieurs faits, plusieurs idées, plusieurs jugements, plusieurs raisonnements. Si l'unité est la condition universelle de la pensée, nous sommes obligés d'y voir aussi la condition universelle de l'existence, puisque nous ne pouvons connaître ce qui est que par les lois et les facultés de notre intelligence. En effet, un être n'existe pour nous qu'autant qu'il se distingue de tous les autres, qu'il est et demeure lui-même, c'est-à-dire qu'il forme une unité. De là vient que certains philosophes de l'antiquité, comme ceux qui ont formé les écoles d'Elée et de Mégare, ont confondu dans une seule idée l'unité et l'être, et, assimilant de la même manière la multitude ou la diversité au néant, ont été conduits à n'admettre qu'un être unique, l'être absolu, et à considérer la nature comme une vaine apparence. Mais c'était prendre une abstraction pour une réalité; car l'unité n'est qu'un des caractères, une des conditions de l'existence, elle n'est pas l'existence même; pas plus qu'elle n'est l'intelligence ou la pensée, bien qu'elle soit la condition de toutes les opérations de l'intelligence. L'unité détachée de toute autre idée, de tout autre attribut, n'est qu'un mot vide de sens. Puis, on ne conçoit pas plus l'unité en général que l'existence en général ou l'être en général. Toute unité est nécessairement déterminée, elle est telle ou telle unité, et non pas une autre, comme tout ce qui est, est tel ou tel être défini par la raison ou par l'expérience. Ce sont ces différentes espèces d'unités que nous allons essayer de mettre en lumière et de distinguer les unes des autres par la méthode d'observation.

La première unité dont l'idée se trouve en nous et sans laquelle il nous est impossible d'en concevoir aucune autre, c'est celle de notre propre conscience. Supposez, en effet, que celle-là n'existe pas, alors la pensée elle-même cesse d'exister, comme nous l'avons dit en commençant, puisqu'on ne pense pas sans savoir qu'on pense ou sans avoir conscience de sa pensée. Mais comment la conscience est-elle une? Parce qu'elle se rapporte à un seul être, à une seule personne, à un seul *moi;* et ce *moi*, comme nous l'avons démontré tant de fois (*Voyez* AME, SUBSTANCE, CAUSE), n'est pas simplement le sujet de la pensée ou de la conscience, c'est-à-dire quelque chose d'abstrait, une entité logique, mais une force qui agit en même temps qu'elle pense, une cause personnelle et libre. La notion d'unité, telle que d'abord elle

rait s'il n'était corrompu par la société, et que tous ses caractères présentent si fidèlement la position où doivent se trouver les organes pour les prononcer, qu'un sourd-muet pourrait les articuler à la première vue. C'est même à cette idée qu'il a consacré son premier ouvrage : *Alphabeti vere naturalis, hebraici, brevissima delineatio, quæ simul methodum suppeditat juxta quam, qui surdi nati sunt, sic instrui possunt, ut non alios solum loquentes intelligant, sed et ipsi ad sermonis usum perveniant*, in-12, Sulzbach, 1667. Les autres ouvrages de Van-Helmont sont : *Opuscula philosophica quibus continentur principia philosophiæ antiquissimæ et recentissimæ*, etc., in 12, Amst., 1690; — *Seder Olam, sive Ordo sæculorum, historica enarratio doctrinæ*, in-12, ib., 1691; — *Quædam præmeditatæ et consideratæ cogitationes super quatuor priora capita libri primi Mosis*, in-8°, ib., 1697. — On peut consulter sur ce philosophe, Reimmann, *Historia universalis atheismi*, in-8°, Hildesheim, 1725; et Adelung, *Histoire de la folie humaine*, t. IV, p. 295 et suiv. (allem.).

VANINI. Son vrai nom, tel qu'il est écrit dans les archives de l'ancien Parlement de Toulouse, était *Vanino*, et son prénom Pompilio; mais il y substitua, par une fantaisie digne de cette époque, ceux de Jules César, afin d'exprimer son désir, disent les mémoires du temps, de conquérir la France à la vérité comme le dictateur romain avait autrefois conquis la Gaule. Né à Taurisano, près de Naples, vers 1585, puisqu'il affirme avoir trente ans en 1616, au moment où il publie ses *Dialogues sur Naples*, il étudia successivement à Naples et à Padoue, puis se mit à parcourir tous les pays et toutes les villes de l'Europe où la philosophie était cultivée, la Hollande, la Belgique, l'Angleterre, Genève, Lyon, Paris, vivant comme il pouvait, donnant des leçons sur toutes choses, principalement sur la médecine, la philosophie et même la théologie; car il a dû entrer dans les ordres, comme le fait supposer un passage des *Dialogues* où il assure avoir fait autrefois des sermons. Enfin il se rendit à Toulouse, où son esprit plein de vivacité, ses dehors aimables, son immense érudition, son éloquence, lui valurent d'abord de très-grands succès et attirèrent à son enseignement de nombreux élèves; même le premier président du Parlement, Lemazuyer, lui donna un appartement dans son hôtel et lui confia l'éducation de ses enfants. Mais bientôt accusé, par la rumeur publique, de professer l'athéisme, il fut poursuivi pour ce crime devant le Parlement, et, sur le réquisitoire du conseiller Catel, condamné à être brûlé vif après avoir eu la langue coupée. Cette exécrable sentence, prononcée le 9 février 1619, après un procès de six mois, fut exécutée immédiatement avec une cruauté dont les détails font frémir d'horreur.

Vanini n'a laissé que deux ouvrages, bien qu'à tort ou à raison il s'en attribue beaucoup d'autres. L'un s'appelle *Amphithéâtre de l'éternelle Providence : Amphitheatrum æternæ Providentiæ divino-magicum, christiano-physicum, necnon astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, atheos, epicureos, peripateticos et stoicos, auctore Julio Cæsare Vanino, philosopho, theologo ac juris utriusque doctore*, in-12, Lyon, 1615. L'autre, habituellement cité sous le nom de *Dialogues sur la nature,*

parce que c'est un traité de physique, rédigé sous forme de dialo pour véritable titre : *Quatre livres sur les secrets admirables de la reine et déesse des mortels : Julii Cæsaris Vanini, Neapolitani, admirandis naturæ, reginæ deæque mortalium, arcanis, libri q* in-12, Paris, 1616. Entre ces deux écrits, qui se suivent à un de distance, on remarque une différence énorme, pour ne une opposition complète. Le premier, dédié au duc de Taurisa bassadeur d'Espagne auprès du saint-siége, et revêtu de to approbations officielles, respire partout une orthodoxie sévèr soumission absolue à l'Eglise, en même temps qu'il défend, au la raison, la Providence, la liberté, la responsabilité humaine. cond, dont le titre seul est déjà presque un cri de révolte, nou sente le monde comme un être éternel, vivant de sa propre dieu, et, à ces doctrines, qui rendent évidemment inutile l'in tion d'un créateur, ajoute des maximes d'une morale relâchée e licencieuse. Mais l'auteur le déclare lui-même (*Dialogues*, p. 4 lui-là n'est qu'un masque, et les *Dialogues* seuls contiennent sa ble pensée. Cependant nous allons essayer de les analyser rap l'un et l'autre.

L'*Amphithéâtre* se divise en cinquante chapitres ou *exercice* lesquels, après avoir établi l'existence et la nature de Dieu, apr déterminé l'idée et donné les preuves de la providence, apr reconnu deux espèces de providence, l'une générale et l'aut ciale, Vanini discute les objections que soulèvent ces doctrine fute les arguments de Diagoras, de Protagoras et de leurs m imitateurs contre l'existence de Dieu ; il résout les difficultés q ron élève sur la conciliation de la liberté humaine avec la divi vidence ; il attaque le matérialisme des épicuriens et le fatali de l'école stoïcienne. Partout il se montre l'adversaire des phil scolastiques, de Cicéron et de Platon, reprochant aux premi ignorance, au second ses déclamations, et au dernier des r de vieille femme : *anilibus fere platonicis deliriis et insomni* reconnaît pour maître qu'Aristote, interprété par Pomponace Averrhoès. Aussi Dieu est-il conçu par lui non pas comme la c le principe moteur de l'univers, mais comme la substance éter infinie, comme l'être des êtres ; et, rejetant absolument la pre le mouvement, il le dépouille, en quelque façon, de l'activité argument suppose, et est conduit à en donner cette définition que : « Enfin il est tout, au-dessus de tout, hors de tout, en côté de tout, avant tout, après tout, et tout entier. » Quant mortalité de l'âme, il se montre le digne disciple de Pomponac croit à l'immortalité de l'âme que parce que le corps doit ressusci ne croit à la résurrection des corps que sur la foi de l'Ecriture. « ingénument, dit-il (exerc. 27, p. 163-164), que l'immort l'âme ne peut être démontrée par des principes naturels ; c'est ticle de foi, puisque nous croyons à la résurrection de la ch corps, en effet, ne ressuscitera pas sans l'âme.... Moi donc, chr catholique, si je ne l'avais appris de l'Eglise, qui nous enseigne nement et infailliblement la vérité, j'aurais de la peine à croire mortalité de l'âme. » En revanche, il parle très-bien de la liber

montre contre les stoïciens, et par laquelle il renverse cette proposi-
n d'Aristote, que Dieu agit nécessairement; car si tout est né-
saire dans le monde, la volonté humaine n'est pas libre.
Ainsi, tous les dogmes essentiels, s'ils ne sont pas très-bien défen-
s, sont du moins toujours respectés dans ce livre; et l'auteur a soin,
and il les abandonne au nom de la philosophie, de les placer sous la
uvegarde de la religion. Il en est autrement des *Dialogues sur la na-
re*: là, dans le langage comme dans la pensée, plus de réticences
de réserve. Des quatre livres dont l'ouvrage se compose, le premier
ite du ciel et de l'air, le second de l'eau et de la terre, le troisième de
génération des animaux, le quatrième de la religion des païens.
ur toutes ces questions, comme pour celles qui font le sujet de
Amphithéâtre, Vanini se montre un disciple enthousiaste d'Aristote
du philosophe de Bridgnac; mais il est loin de se renfermer dans les
mites de la physique. A la faveur du dialogue, dont les personnages
nt l'auteur lui-même désigné sous le nom de Jules César, et un de ses
mis et de ses admirateurs, appelé Alexandre, il aborde tous les problè-
es. En religion et en philosophie, il se montre sceptique et railleur. « Les
fants, dit-il, qui naissent avec l'esprit faible, sont par là d'autant plus
propres à devenir de bons chrétiens. » Il nie que l'intelligence puisse
mouvoir la matière, et l'âme le corps. C'est, au contraire, la matière qui
nne l'impulsion à l'intelligence, et le corps à l'âme. Par conséquent,
ieu n'est pas l'auteur du monde; le monde est éternel et se suffit à
i-même. Mais, s'il en est ainsi, sur quoi repose la foi en Dieu, et à
oi sert-elle? Aussi Vanini, quand il parle de l'homme et de la con-
ite qu'il doit tenir, s'exprime-t-il de la même manière que si Dieu
existait pas. Son interlocuteur lui demandant son sentiment sur l'im-
rtalité de l'âme, il répond p. 392 : « J'ai fait vœu à mon Dieu de
pas traiter cette question avant d'être vieux, riche et Allemand. »
« Nos vertus et nos vices, dit-il ailleurs (p. 348, dépendent des hu-
eurs et des germes qui entrent dans la composition de notre être. »
les fait aussi dépendre du climat, de la constitution atmosphérique,
surtout de l'influence des astres. En conséquence, notre seule loi est
suivre nos penchants, de nous abandonner aux plaisirs et aux plus
livrants de tous, qui sont ceux de l'amour. La licence du langage,
mme nous le disions tout à l'heure, ne le cède pas à celle de la pen-
e, et même la surpasse quelquefois. Ce que l'auteur raconte de lui-
ême, et c'est un sujet sur lequel il s'étend beaucoup, donne le droit
croire que ses habitudes et ses mœurs étaient d'accord avec ses
inions.
Vanini, soit comme homme, soit comme philosophe, n'a donc au-
n droit à l'estime de la postérité; il n'est digne que de la pitié par la
lamentable de sa courte existence, et par l'outrage que reçurent
ns sa personne les saintes lois de l'humanité.
Tous les documents qu'on peut consulter sur Vanini sont indiqués
ns le brillant travail que M. Cousin a consacré à ce philosophe, en
te des *Fragments de philosophie cartésienne*, in-12, Paris, 1845, et
tte notice n'est qu'un résumé exact. X.

VATTEL (Emmeric DE) naquit à Couret, dans la principauté de

Neuchâtel, en 1714; suivit les cours des universités de Bâle et de Genève; fut nommé, en 1746, conseiller de légation à Dresde; puis ensuite quelques années à Berne, comme ministre de l'électeur de Saxe, Auguste III; fut rappelé en 1758 à Dresde, avec le titre de conseiller intime, et mourut à Neuchâtel en 1766. De Vattel a laissé plusieurs écrits philosophiques, entre autres des *Mélanges*, des *Loisirs philosophiques* et une *Défense du système leibnitien contre les objections et les imputations de M. Crousaz, contenues dans l'examen de l'Essai sur l'homme*, de Pope, in-8°, Leyde, 1741; mais il est connu surtout comme l'auteur du *Droit des gens, ou Principes de la loi naturelle appliquée à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, imprimé pour la première fois à Neuchâtel, en 1758, 2 vol. in-4° et 3 vol. in-12. Cet ouvrage, qui a eu jusqu'à dix ou douze éditions, et a été traduit dans plusieurs langues, a obtenu parmi les diplomates du XVIII^e^ siècle le même succès que le *Droit de la paix et de la guerre* parmi ceux du XVII^e^. De Vattel est cependant bien éloigné de l'originalité et de l'immense érudition de Grotius. Il n'a guère fait que reproduire, sauf quelques points particuliers, sous une forme plus claire et plus attachante, le grand ouvrage de Wolf sur le droit des gens. Aussi lui est-il arrivé, comme à son maître, de confondre souvent le droit des gens avec le droit politique, et de s'en tenir à des maximes générales dont il est très-difficile de faire l'application aux contestations qui s'élèvent entre les peuples. Mais il lui reste le mérite d'avoir propagé dans la science du droit des principes de liberté et de justice encore très-contestés à cette époque. C'est ainsi qu'il repousse l'idée, acceptée par Wolf, des *royaumes patrimoniaux*, où le pouvoir et la propriété même du pays se transmettent comme un héritage de père en fils. Il ne reconnaît pas d'autre souveraineté que celle de la société, et, au lieu de s'appuyer, comme son maître, sur l'idée d'une république universelle, il invoque la liberté absolue des nations. La nation, selon lui, est une personne morale, délibérante, et prenant des résolutions en commun. « Cette nation, ajoute-t-il, demeure toujours libre et indépendante, malgré l'établissement d'une autorité publique; elle doit choisir la meilleure constitution; elle peut la former et la réformer elle-même, et changer le gouvernement à la pluralité des voix. » Elle peut adopter la république ou la monarchie héréditaire; mais, en se décidant pour cette dernière forme de gouvernement, elle n'y est pas liée pour toujours; elle peut changer l'ordre de succession au trône et décider toutes les questions qui s'y rapportent. La nation étant seule en jeu dans la vie politique, les guerres se font de nation à nation et non plus de souverain à souverain; par conséquent, tous les citoyens sont obligés d'y contribuer, soit de leurs personnes, soit de leur argent; tout privilége est une iniquité. Avec le principe de la souveraineté du peuple, de Vattel défend aussi la liberté de conscience comme le plus sacré de tous les droits. Il reconnaît à l'Etat le droit d'intervenir en matière de religion, non pour imposer des dogmes et décider des questions de théologie, mais dans l'intérêt de la liberté de conscience et pour maintenir sa propre autorité contre les usurpations de la puissance spirituelle. On peut dire cependant que, sur plusieurs points, de Vattel a exagéré les droits de l'Etat et sacrifié la liberté individuelle.

ins absolu et moins chimérique, il a beaucoup de ressem-
: Rousseau.
meilleures éditions du *Droit des gens* est celle de M. Hoff-
cedee d'un discours de Mackintosh, traduit en français par
ard, 3 vol. in 8°, Paris, 1835. — Une autre édition du *Droit*
lustree de questions et d'observations, par le baron de Cham-
ires, avec des annexes nouvelles de Vattel et de Sulzer, et un
m bibliographique par M. le comte d Hauterive, a été pu-
39, 2 vol. in-8°, Paris. — De Vattel a publié aussi, sur la fin
comme un appendice de son grand ouvrage, des *Questions*
turel ou *Observations sur le traité de la nature*, par Wolf,
ne, 1762.

ENARGUES Luc DE CLAPIERS, marquis DE, issu d'une an-
ille de Provence, naquit à Aix le 10 août 1715. Après avoir
éducation très-incomplète, il entra au service, en 1734, à
t-huit ans, fit les campagnes d'Italie et d'Allemagne, assista
e de Prague et revint en France, en 1743, ruiné de santé
ne, avec le grade de capitaine. Mécontent d'une carrière
venait ni à ses goûts, ni à la faiblesse de sa constitution, ni
crite de ses ressources, il demanda un poste dans la diplo-
avait quelque espérance de réussir, quand de cruelles infir-
sionnées par une petite vérole, l'enchaînèrent pour toujours
. C'est alors que, se réfugiant tout entier dans la méditation
tude, il rédigea, dans les rares intervalles que lui laissait la
, ces nobles pensées qui ont immortalisé son nom. Il mourut
is, plus jeune que Pascal, et, ne craignons pas de le dire, plus
t plus calme, laissant l'exemple d'un sage qui, du sein de la
bénit la vie. Voltaire, qui l'aimait tendrement, et qui seul,
montel, visitait sa retraite, le peint dans ces mots : « Je l'ai
u le plus infortuné des hommes et le plus tranquille. »
argues est un moraliste, non un philosophe. Il observe la vie
dans un intérêt pratique, pour savoir ce qu'elle vaut et quel
en peut tirer; il n'aspire pas à un système; il ne se pique pas
dans ses réflexions une méthode savante. Mais, de tous les
s, c'est sans contredit celui qui a le plus l'esprit philosophique
t le plus clair dans notre nature. Il ne s'arrête pas, comme
e, à la surface, se bornant à peindre des caractères, des traits,
particuliers, sans remonter à aucune cause générale. Il ne
pas, comme La Rochefoucauld, au petit côté de la vie, la pei-
éprisable pour avoir le droit de la mépriser, et se vengeant
épigrammes des mécomptes qu'il y a recueillis. Il a plus de
ance avec Pascal, à qui Voltaire ose le comparer. Il descend,
lui, dans les profondeurs de l'âme, avec un cœur ému et pas-
our la vérité; mais, au lieu de ne chercher que la contradic-
désordre, preuves de notre déchéance, il nous réconcilie avec
mes, il nous relève à nos yeux, en montrant qu'il y a en nous
lité du bien, du vrai et du beau, à laquelle toutes les autres
, et qui compose le fond de notre nature. Cette faculté n'est
ison, qui, dans l'esprit de Vauvenargues, n'obtient que le se-

cond rang ; c'est le sentiment, l'instinct moral, le *cœur*. « Les pensées viennent du cœur. » — « Le bon instinct n'a pas besoi raison ; mais il la donne. » — « L'esprit est l'œil de l'âme, non l la force est dans le cœur. » Cette puissance du sentiment se r bonne heure à Vauvenargues, par la raison qu'elle est en lui e tient la première place parmi ses facultés. La *Méditation sur la prière* en sont les premiers effets ; car, bien qu'ils trahissent tion de Pascal, et que la forme y tienne peut-être plus de plac fond, il est impossible, sur la parole de Voltaire, de ne voir deux morceaux qu'une gageure, ayant pour but de démonti sans avoir la foi, on en peut parler le langage. Dans d'autres jeunesse, le *Traité sur le libre arbitre*, la *Réponse à quelqu tions*, le *Discours sur la liberté*, et la *Réponse aux conséquen nécessité*, Vauvenargues va bien plus loin : il est sur le ch mysticisme, entre Pascal et Malebranche, tout prêt à sacrif berté à la grâce.

La liberté ou la volonté, selon lui, c'est tantôt la faculté d nos désirs et tantôt le désir même, « le désir qui n'est point co qui a son objet en sa puissance, ou qui du moins croit l'avoi d'où nous vient le désir ? Il nous vient de Dieu, il est la loi de est l'amour qui nous incline naturellement vers le bien. Dor sommes toujours et tout entiers dans la main de Dieu ; et c'es ajoute Vauvenargues, en nous rappelant jusqu'aux expres Malebranche, « que nous pouvons nous promettre une sorte fection dans le sein de l'être parfait. » Mais cette action natu Créateur sur la créature ne lui suffit pas : il arrive souvent désirs se combattent, et que notre vrai bien, vers lequel nous inclinés par une volonté générale, est dérobé à notre vue par d particuliers, plus immédiatement sentis ; alors il n'y a d'es pour nous que dans cette *grâce victorieuse qui soumet sans* c'est-à-dire dans la grâce efficace du jansénisme.

Ces réminiscences du XVII^e^ siècle, fruit d'un long comme les écrivains de cette époque, furent bientôt emportées par l'esp veau. Aussi allons-nous trouver le philosophe, le libre penseu les deux principaux ouvrages de Vauvenargues, ceux qu'il pu même en 1746, un an avant sa mort : l'*Introduction à la conn de l'esprit humain* et les *Maximes*.

Le but que Vauvenargues se propose dans l'*Introduction à naissance de l'esprit humain* est complétement opposé à celui qu suit Pascal dans ses *Pensées*. Nous avons dit que Pascal ve montrer les contradictions de la nature humaine ; Vauvenarg les faire disparaître, et semble prendre à tâche de justifier cette proposition qu'on lit dans ses *Maximes* : « Il n'y a pas de dictions dans la nature. » Mais les résultats ne répondent pas à et l'on peut lui appliquer ici ce qu'il dit ailleurs de l'esprit de l en général : « Il est plus pénétrant que conséquent, et embra qu'il ne peut lier. » L'ouvrage se divise en trois livres, dont le traite des *qualités* de l'esprit ; le second, des *passions* ; et le tr des *vertus*, ou des principes du bien et du mal moral. Malgré c parente régularité dans le plan, l'unité manque complétemen

cution; les différents sujets que l'auteur passe en revue n'ont que aucun lien entre eux, et sont traités généralement avec plus ssesse et d'esprit que de profondeur. Nous citerons cependant ques pensées où se révèle le caractère dominant de Vauvenargues. e goût, dit-il, est une aptitude à bien juger des objets du sentiment. aut donc avoir de l'âme pour avoir du goût. » Parmi les passions, lève surtout l'amour de la gloire. Dans l'amour proprement dit reconnaît un amour pur qui vient de l'âme et qui la cherche, ur qui la beauté physique n'est qu'une image de celle qui se cache us sens. La vertu consiste à sacrifier son intérêt particulier à l'intéi général; le vice, c'est le contraire. Le vice, quoi qu'en disent cerns politiques, n'est donc jamais utile à la société; car tout ce qu'on par certains vices qui alimentent le luxe, on le ferait bien mieux r la vertu. A ces pensées se rattache un morceau intitulé *On ne peut e dupe de la vertu.* « On ne peut être dupe de la vertu, s'écrie Vauargues : ceux qui l'aiment sincèrement y goûtent un secret plaisir ouffrent à s'en détourner. » Nous devons également mentionner ici fragments *sur le Pyrrhonisme, sur la nature de la coutume, sur la itude des principes,* où Vauvenargues établit contre Pascal qu'il y a principes évidents par eux-mêmes, qui s'imposent à nous par leur pre autorité, et qui viennent de la nature, non de la coutume. Toute coutume, dit-il, suppose antérieurement une nature; toute ur, une vérité. »

Mais lorsqu'on parle de Vauvenargues on ne songe guère qu'à un l de ses écrits : les *Réflexions et Maximes.* C'est là, en effet, qu'il recueille, qu'il se montre tout entier, et qu'est son véritable titre gloire. Le sentiment, comme nous l'avons dit, y tient la première ce, mais sans exclure la raison. « La raison et le sentiment se conlent et se suppléent tour à tour. Quiconque ne consulte qu'un des x et renonce à l'autre, se prive inconsidérément d'une partie des ours qui nous ont été accordés pour nous conduire. » Ni le sentiment la raison ne sont incompatibles avec l'amour-propre, c'est-à-dire our de soi. « Est-il contre la raison ou la justice de s'aimer soime? Et pourquoi voulons-nous que l'amour-propre soit toujours un e? » Vauvenargues a très-bien compris que l'individu est nécessaiment compris dans le bien général, et qu'en poursuivant l'un, on ne it oublier l'autre. C'est ce qui lui fait dire : « L'utilité de la vertu si manifeste, que les méchants la pratiquent par intérêt. » Prenant ore ici le contre-pied de Pascal et du mysticisme, il ne permet pas à mme de se réfugier en lui-même et d'anticiper, en quelque sorte, par stériles contemplations, sur la mort; il veut qu'il vive, il veut qu'il sse. « La pensée de la mort nous trompe, dit-il, car elle nous fait blier de vivre. » Or, la vie, pour lui, c'est l'action. « Le feu, l'air, prit, la lumière, tout vit par l'action. De là la communication et liance de tous les êtres; de là l'unité et l'harmonie dans l'univers.... » « L'homme ne se propose le repos que pour s'affranchir de la suion et du travail; mais il ne peut jouir que par l'action et n'aime elle. » Admettant que l'homme est né pour agir, Vauvenargues ne avait condamner les passions, qui sont le principal ressort de notre tivité. « La plus fausse de toutes les philosophies est celle qui, sous

prétexte d'affranchir les hommes des embarras des passions, l seille l'oisiveté, l'abandon et l'oubli d'eux-mêmes. » — « Auric cultivé les arts sans les passions? et la réflexion toute seule n rait-elle fait connaître nos ressources, nos besoins? » Mais il y espèces de passions : de grandes et de petites; et c'est aux gra Vauvenargues s'adresse, à la plus grande de toutes : à l'amc gloire. « Si les hommes, dit-il, n'avaient pas aimé la gloire, i raient ni assez d'esprit, ni assez de vertu pour la mériter qu'on fasse pour la gloire, jamais ce travail n'est perdu s'il ten en rendre dignes. » Le même sentiment se présente sous mille soit dans les *Maximes*, soit dans les *Discours sur la gloire*, l'*Introduction à la connaissance de l'esprit humain*; il e Vauvenargues, une sorte de religion; et cependant avec qu chante résignation il accepte l'obscurité! « On doit se consoler voir pas les grands talents, comme on se console de n'avoi grandes places. On peut être au-dessus de l'un et de l'autre par l

Cette réhabilitation de la vie, de l'action, de la raison, de fait de Vauvenargues un des promoteurs les plus résolus de l XVIII^e^ siècle; mais sur d'autres points il s'en sépare. Il rep toutes ses forces le scepticisme et l'épicurisme. Il croit que quand il n'est pas uni au bon sens et dirigé vers un noble but, dangers que l'ignorance. Il n'admet ni la perfectibilité indéfini pèce humaine, ni l'égalité naturelle des hommes. « Les homn (*Discours sur les mœurs du siècle*), n'ont jamais échappé à de leur condition. » — « L'inégalité des conditions est née de génies et des courages. » — « Le projet de rapprocher les c a toujours été un beau songe. La loi ne saurait égaler les hom gré la nature. » Il n'ajoute pas plus de foi à la puissance des in pour faire disparaître les abus de l'autorité; mais il est de s pour l'amour qu'il porte à la liberté. « La guerre, dit-il, n onéreuse que la servitude. » — « La servitude abaisse les jusqu'à s'en faire aimer. » Enfin, si Vauvenargues n'est pas r jusqu'à la fin de sa vie à l'ardente foi de sa jeunesse, du voyons-nous toujours respectueux envers elle. Le raisonnen met dans la bouche d'un incrédule mourant en est la pret l'*Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, à pro sanction que la religion promet à la morale (liv. III, c. 43), de ces mots : « La religion, qui répare le vice des choses huma Enfin, dans une de ses *Maximes* (la 202^e^), il nomme l'*Etre* non pas comme une hypothèse, mais comme une vérité d convaincu. Enfin, quelle que soit la profondeur de Vauv quels que soient son originalité et son bon sens, c'est moi qualités qu'il nous impose que par son élévation, et par la c où nous sommes que cette élévation est dans ses sentimer pour nous la preuve vivante de la plus belle de ses maxim grandes pensées viennent du cœur. »

Les œuvres de Vauvenargues ont eu plusieurs éditions, dc complète est celle de 1821, Paris, 3 vol. in-8°.

VÉRITÉ. *Voyez* ÉVIDENCE, CERTITUDE.

VERTU. VICE. Le mot *vertu* (*virtus*, de *vir*, homme; ἀρετή, de ς, Mars, la guerre, ne signifiait dans l'origine que le courage, qualité qui distingue l'homme de la femme, et qui se montre surt dans la guerre. Puis, comme il faut aussi de la force et du cou- pour résister à la passion, à la tentation du mal, on a désigné le même nom la pratique habituelle du bien : car, pour mériter itre de *vertueux*, ce n'est pas assez d'un petit nombre de bonnes ions, il faut que nous ayons acquis la qualité, c'est-à-dire la force essaire pour préférer toujours le bien au mal. C'est cette force fixée nous par l'habitude, que l'on appelle vertu. L'habitude contraire, le de céder à la faiblesse qui nous porte vers le mal, se nomme le e. Le vice est si bien une faiblesse changée en habitude, qu'il peut ister en l'absence même de la passion qui nous avait séduits d'abord. s noms de *vice* et de *vertu* emportent donc toujours l'idée d'une le; ils ne peuvent s'appliquer qu'à des êtres que le bien et le mal disputent, et qui ne peuvent se donner au premier qu'au prix d'une toire, et au second que par une défaite.

La vertu est nécessairement une comme le bien. Cependant, comme ée du bien peut se présenter à notre esprit sous plusieurs rapports où résultent plusieurs classes de devoirs, on a aussi distingué plu- urs vertus, et même plusieurs classes de vertus. La plus ancienne la plus célèbre de ces divisions est celle des quatre vertus *cardina- Voyez* ce mot. Pour les règles et les fondements de la vertu, *voyez* mots BIEN, DEVOIR, MORALE.

VICO (Jean-Baptiste), jurisconsulte, historien et critique, appar- nt à la philosophie à un double titre, comme l'un des fondateurs de philosophie de l'histoire, et aussi comme un des adversaires sensés modérés de l'école cartésienne.

Nous avons peu de chose à dire sur sa vie, une des plus laborieuses des plus malheureuses que connaisse la biographie des savants mo- rnes. Né à Naples en 1668, il n'en sortit jamais, et y mourut en 1744. ls d'un pauvre libraire, de bonne heure obligé de soutenir une nom- euse famille, il fut pendant neuf ans précepteur des neveux d'un êque d'Ischia, pendant quarante ans professeur de rhétorique à niversité de Naples. Malgré de vastes connaissances, il échoua en ecourant pour une chaire de droit qui lui eût procuré de l'aisance et l'éclat. Les tortures de l'indigence se mêlèrent aux soucis que lui nnèrent les maladies de ses enfants et ses propres infirmités. Après oir traîné une existence obscure et ingrate, il mourut d'un ulcère à gorge, au moment où le roi de Naples, s'apercevant enfin de son re mérite, venait de le nommer son historiographe. En dépit de nt d'épreuves, Vico garda toujours le courage d'un sage chrétien un fervent culte pour les lettres et la science. Cette double foi i permit de composer une foule d'écrits variés, en vers comme prose, et d'espérer fermement dans la justice et de Dieu et de la stérité. Celle-ci, tant en Italie qu'en Europe, fut lente à recon- ître la véritable valeur, soit de l'écrivain, soit du penseur. Plus un demi-siècle seulement après la mort de Vico, ses œuvres et son om commencèrent à exciter l'attention générale et, parfois même,

l'admiration publique. Herder, F.-A. Wolf et Gœthe le recommandèrent aux Allemands, qui, en 1822, eurent une traduction de son principal ouvrage. Cinq ans plus tard la France apprit à le connaître par une version réduite de M. J. Michelet. En 1837, enfin, M. J. Ferrari publia à Milan, en sept volumes, une édition complète et critique de ses écrits en prose, édition à laquelle, dix-huit ans auparavant, le marquis de Villa-Rosa avait préludé par un recueil d'opuscules en quatre volumes.

Le style de Vico, pour la langue latine comme pour l'italien, est marqué d'un caractère de vigueur et d'originalité dû à sa profonde connaissance des auteurs romains et à l'étroite familiarité où il vivait avec le génie alors négligé de Dante. Cet avantage n'exclut pas cependant d'assez graves inconvénients, tels qu'une concision abrupte, une obscurité de terminologie et une certaine inhabileté pour la construction et l'expression qui n'est que trop ordinaire aux érudits et aux métaphysiciens.

Nourri de l'étude de la philosophie ancienne, particulièrement de celle de Platon ; versé dans tous les monuments de la jurisprudence romaine, textes et commentaires ; pénétré et comme animé du génie poétique de l'antiquité, mais surtout doué au suprême degré du talent de généraliser les idées et de les retrouver au fond des événements et des faits en apparence les plus disparates, Vico conçut le projet de fonder une philosophie de l'histoire toute nouvelle. Cette philosophie, il tentait en même temps de l'opposer à ce qu'il appelait les excès du cartésianisme.

Les reproches que Vico adressait aux cartésiens étaient presque tous fondés. Il avait sans doute tort de comparer le philosophe débutant par le *Cogito, ergo sum*, au Sosie de Plaute s'écriant :

> Si tergum cicatricosum, nihil hoc simili est similius.
> Sed quum *cogito, equidem* certo idem *sum* qui semper fui !

Lui-même, d'ailleurs, avouait que Descartes avait affranchi l'esprit humain en le rappelant à sa pensée propre, en le forçant de prendre la raison éclairée par la conscience pour règle de ses jugements. Mais il avait raison d'exiger des métaphysiciens qu'ils tiennent compte aussi des traditions de l'histoire, des manifestations de la vie sociale et pratique ; qu'ils tempèrent et qu'ils complètent les résultats de la spéculation privée par les données de l'expérience générale et traditionnelle. En s'isolant trop de ses semblables, le métaphysicien finit par ne plus connaître le monde, où il prétend néanmois introduire ensuite et appliquer ses idées, ses inventions, ses romans. Qu'au *criterium* personnel il unisse le *criterium* historique et social, c'est-à-dire le sens commun, cette expression de l'autorité uniquement propre au genre humain, et il exercera sur les esprits une double influence. Au surplus, ce qui choque Vico, pour le moins autant que le dédain de l'histoire et du langage, c'est l'emploi uniforme de la méthode géométrique. Vouloir tout assujettir à ce formalisme mathématique, c'est revenir, après l'avoir si victorieusement attaquée, à la scolastique et à son ordre apparent et stérile. Selon la diversité des choses, suivons des voies diverses, des procédés ici physiques, là historiques, ailleurs

métriques, le plus souvent moraux et religieux. La science, en définitive, n'a-t-elle pas le même but que le droit et la religion? ne se rapporte-t-elle pas à Dieu et à la famille humaine? n'a-t-elle pas, aussi bien que les institutions positives de la société, pour fin et pour tâche, de travailler à l'éducation du genre humain, à cette éducation pour laquelle la Providence se sert d'instruments très-variés, sans doute, mais tous également dignes des regards de la science? Les cartésiens, ne voulant savoir *que ce qu'Adam avait su*, en s'obstinant à ne chercher que d'eux-mêmes le vrai commencement de la philosophie, rejetaient donc celle-ci d'une manière trop abstraite, trop étroite, et négligeaient de son objet le plus important, la société et la Providence. Aussi Vico leur préfère-t-il Platon, Tacite et Bacon. Tacite, dit-il, considère l'homme tel qu'il est; Platon, tel qu'il doit être. Platon contemple l'honnête avec la sagesse spéculative; Tacite observe l'utile avec la sagesse pratique; Bacon réunit les deux caractères: il sait contempler et observer, *cogitare et videre*.

Toutefois, après avoir longtemps étudié ces trois grands hommes, Vico crut reconnaître qu'à eux aussi manquait quelque chose. Platon avait besoin d'un fondement historique; Tacite, d'une théorie générale; Bacon, de vues spéculatives d'une plus grande extension. Il lui sembla que Hugues Grotius pouvait servir à les compléter. Grotius, le créateur du droit des gens, réunit dans son système le droit universel à la théologie et à la philosophie, et appuie celle-ci sur l'histoire des faits et sur celle des langues: de là, pour Vico même, un plan de recherches et de déductions systématiques; de là le projet d'une alliance féconde de la philosophie et de la philologie, de l'idée qui contemple le vrai par la raison individuelle, et de l'étude qui observe le réel dans les faits ou actes, et dans les langues ou discours, cette double manifestation de la nature commune des hommes et des nations. Les mêmes traits, les mêmes caractères, se disait-il, se retrouvent visiblement dans cette variété sans fin d'actions et de pensées, de mœurs et de langues, que nous présente l'histoire de l'humanité. Une marche analogue paraît être suivie des nations les plus éloignées par les temps et les lieux, dans leurs révolutions politiques et dans les développements du langage. Ne pourrait-on pas, à l'égard de ces accidents et de leurs lois, ce que Bacon a tenté de remplir pour l'explication du monde physique et physiologique? Ne pourrait-on pas dégager les phénomènes réguliers des accidents, déterminer les lois générales qui régissent ces phénomènes mêmes, parvenir ainsi à tracer l'histoire universelle et éternelle, qui se cache dans le temps sous la forme d'histoires spéciales? En essayant d'écrire le cercle idéal dans lequel tourne le monde réel, on écrirait à la fois l'histoire et la philosophie de l'humanité, on marquerait ensemble l'essence immuable de la nature civile et sociale des hommes, et la présence constante de cette Providence qui gouverne visiblement la grande cité du genre humain.

Tel est le point de vue sous lequel Vico entreprit de rechercher les principes de ce qu'il appelait avec raison la *science nouvelle*, les éléments de cette *nature commune* des nations qui lui semble la loi et la cause du mouvement historique des sociétés.

Avant de publier le fruit de ses recherches dans l'ouvrage auquel son nom demeure attaché, Vico se livra laborieuse l'examen de certains points essentiels à cette vaste étude et qu cuta dans des opuscules détachés. Ces opuscules divers, où la s du penseur le dispute à la patience de l'érudit, sont comme autan grés qui préparent à la doctrine complète de l'auteur, et qui, po méritent une mention particulière. Dans le premier, il ébauche *d'un système de jurisprudence qui expliquerait le droit civil des l par les révolutions de leur gouvernement.* Dans le second, il p droit proprement dit à la morale même, à ce qu'il appelle la s il s'efforce de découvrir dans les étymologies latines, dans les des expressions les plus usuelles et les plus élémentaires de la romaine, la substance primitive de ses idées sur les devoirs, relations de l'homme et de la société : *De antiquissima Italo pientia ex originibus linguæ latinæ eruenda.* C'est dans ce ingénieux, si fécond en aperçus philosophiques et littéra qui paraît avoir suggéré à Cuoco son curieux livre *Platone in* c'est là que Vico cherche principalement à fonder la phi sociale sur l'analyse du langage, puisque c'est là qu'il fait l'identité primordiale, par exemple, des mots *verum* et *fa* la signification à la fois métaphysique et pratique de tant notions fondamentales, telles que *verum* et *æquum*, *causa tium*, etc. C'est là qu'il amasse les matériaux de l'édifice de savoir divin et humain, ce savoir dont les éléments se ré trois : connaître, vouloir et pouvoir ; et dont l'unique pri cette intelligence qui, recevant de Dieu la lumière du vrai vient de Dieu, retourne à Dieu, est en Dieu. »

Dans un troisième essai, il tâche d'exposer le même ordre sées, sous le titre d'*Unité de principe du droit universel* (*De universi principio*), 1721. Dans un quatrième opuscule, même année, il entreprend de faire voir « l'harmonie de l du jurisconsulte, » *De constantia jurisprudentis ;* harmonie autre chose que l'accord nécessaire de la philosophie et de logie.

Voilà les préliminaires du livre publié en 1725, et intitu *cipes d'une science nouvelle, relative à la nature commune des au moyen desquels on découvre de nouveaux principes du dr rel des gens.* Cette première édition fut suivie, en 1730, conde qui offre des changements considérables. Si, dans la p Vico suit une marche analytique, il procède, dans la seco voie de synthèse, débutant par des axiomes, à l'exemple mètres, et en déduisant, non sans effort, toutes les notions lières. Bien que la terminologie soit également bizarre dan l'autre édition, la première est beaucoup moins obscure arbitraire que la seconde, c'est-à-dire que celle dont on f généralement.

Indiquons rapidement le contenu des cinq livres qui com travail célèbre et depuis vingt ans parfaitement connu. Le livre expose ce que Vico nomme les *principes ;* le second tra *sagesse poétique ;* le troisième est une application de la théorie

précédent, une sorte de digression sur le *véritable Homère;* e livre retrace *le cours que suit l'histoire des nations;* le et dernier livre doit établir l'évidence du *retour des mêmes , lorsque les sociétés détruites se relèvent de leurs ruines.* natière du premier livre qui nous doit intéresser le plus. -on par principes? Il y en a de plusieurs espèces, les uns t à la connaissance en général, les autres concernant icalière de l'histoire, d'autres encore à l'égard de la critique e littéraire. A cette dernière classe appartiennent les règles Il faut se pénétrer de l'idée que chaque peuple doit à soi- egré de culture auquel il est parvenu; il faut se garder la sagesse ou la puissance des plus anciennes peuplades; il er comme des êtres collectifs, comme des symboles, ces- idus historiques, tels que Hercule, Hermès, Homère. l'histoire a un but philosophique et pratique tout ensemble it l'entreprendre en philosophe et en philologue tour à tour, ève les faits et les langues au rang de vérités universelles ces invariables; elle devient alors une démonstration invin- deux vérités : la nature humaine, la sagesse humaine est divine Providence, une aussi, se sert de cette sagesse le sagesse refuse de la servir. La tâche sociale de l'histo- ophe est de retrouver partout les éléments de cette nature puis de marquer les âges, les phases qu'elle parcourt ré- t en se développant, en se perfectionnant ou en se dégra- , de tracer le cercle idéal où tourne le monde réel, le plan la Providence, par la cause créatrice et conservatrice, à ion, à chaque société particulière, et, par conséquent, à on universelle. Pour accomplir cette tâche, il suffit du sens c'est lui qui constitue le fond de la sagesse humaine et qui isir le général au milieu des détails, le vrai durable au sein té universelle. L'usage impartial de cet organe, dédaigné philosophes, conduit Vico à proclamer comme vérités phi- à la fois et historiques, ces trois principes essentiels : une Providence invisible, attestée par l'institution univer- ligions; 2° nécessité de dompter les passions et de les con- vertus sociales, correspondant à l'institution des maria- familles; 3° croyance naturelle à l'immortalité de l'âme, par l'institution des sépultures. A côté de ces trois articles o admet une croyance plus vaste encore, celle du besoin de la sociabilité; et en comparant les périodes de l'existence it chez le même peuple, soit chez des peuples différents, il réduire à trois âges distincts : l'âge divin ou théocratique, , qui parle une langue sacrée ou hiéroglyphique; l'âge hé- abuleux, qui se sert d'un idiome métaphorique et poétique; ain ou historique, qui emploie le langage véritablement lassique. C'est la civilisation du second âge, la *sagesse* elle des *géants* et des *poëtes*, qui fait l'objet propre du se- de la *Science nouvelle*, et que Vico sait traiter avec un art avec une pénétration et une étendue d'érudition qui l'ont ni les créateurs de la philosophie des mythes et des cultes.

Le quatrième et le cinquième livre, toutefois, sont davantage de notre ressort. L'auteur y déroule les époques successives du droit religieux et civil, les révolutions politiques et morales, qui répondent aux trois phases de la société humaine, la justice théocratique et impitoyable de l'âge divin, l'équité politique mais arbitraire encore de l'âge héroïque, l'égalité civile de l'âge humain, qui, selon Vico, se conserve le mieux dans une monarchie bien constituée. La perte de l'indépendance et la corruption interne sont les deux causes qui mettent fin à la vie d'une nation. Deux remèdes sont capables de la lui rendre: une monarchie puissante ou la conquête par un peuple meilleur. Si l'un et l'autre de ces deux moyens étaient impuissants, la nation se dissoudrait, se disperserait comme l'empire romain, et ferait place à une autre société, qui, recommençant avec la même nature la même série d'évolutions, parcourrait probablement le même cercle, développerait librement les mêmes facultés, et obéirait, peut-être sans le savoir, aux mêmes décrets providentiels. C'est cette marche identique et circulaire, cette communauté de retours, *corsi e ricorsi*, cette rotation universelle, qui a fait donner à toute la théorie de Vico le titre de *système des retours historiques*.

Nous regrettons de ne pouvoir entrer dans plus de détails. C'est par la variété, trop multipliée souvent, des circonstances et des inductions, que l'ouvrage de Vico attache et instruit, autant que par la rare sagacité avec laquelle il analyse les traditions héroïques, les fictions ou les lois primitives, et tout ce qui, dans le passé, peut contribuer à éclaircir l'avenir. Quelle innombrable multitude de points de vue! Mais quel dommage aussi, comme le sentait Gœthe (*Ma vie*, P. 2), que ce « Hamann d'Italie » se soit contenté, sur tant de questions, de simples pressentiments, d'indications sibyllines, de conjectures grandioses, mais confuses et subtiles! Des lacunes sérieuses se font remarquer, d'ailleurs, à travers tout ce travail imposant. D'une part, il court risque de se perdre dans les circuits du droit romain; d'autre part, il n'accorde presque nulle attention ni aux productions de l'art, ni aux monuments de la philosophie proprement dite. Son principal mérite consiste à mettre sur le premier plan de la vie sociale les notions du droit, celles de la justice publique et des institutions qu'elle constitue, celles enfin de l'Etat et du gouvernement, qui ne devraient être que le droit organisé et réalisé extérieurement. Mais cette juste préoccupation lui ferme les yeux sur le rôle que la religion joue dans les époques où l'idée du droit ne domine pas encore. Ainsi, l'Orient se trouve négligé autant que Rome est savamment consultée et dépeinte. Un reproche non moins fondé regarde les conclusions théoriques de la *science nouvelle*. Elle s'arrête à l'existence des nations, à leur *commune nature*, à leur marche circulaire; elle ne s'étend pas à l'ensemble des nations, à l'espèce humaine même. Que devient celle-ci, de retours en retours? avance-t-elle, abstraction faite de tel ou tel peuple? Si elle avance, dans quel ordre le fait-elle? Doit-elle faire? Suit-elle, comme Gœthe le pensait, une [illegible]le? son développement est-il vraiment progressif, où à [illegible]
Voilà le problème auquel Vico ne Herder s'intéressèrent davantage.

névitables. Vico gardera le rang que lui valurent son génie
t et pénétrant, et son héroïque foi dans la dignité de la
dans la puissance du droit. C. Bs.

La vie, a-t-on dit, est un principe intérieur d'action. »
, a-t-on dit encore, est l'alliance temporaire du sens intime
gat materiel, au moyen d'un [illegible] dont l'essence est in-

est l'organisation en action, l'activité spéciale des corps
»
ne collection de phénomènes qui se succèdent pendant un
é dans un corps organisé. »
uniformité constante des phénomènes, en regard de la diver-
uences extérieures. »
us garderons bien d'ajouter une définition à ces définitions,
autres, toutes à peu près également défectueuses et insuffi-
is nous bornerons à une désignation.
st un des modes de l'existence : c'est ce qu'il y a de com-
a manière dont existent les corps qu'on appelle organisés,
les végétaux et les animaux.
peut être considérée, premièrement, dans son aspect en
rie extérieur, dans les formes qu'elle revêt, dans les con-
miques auxquelles elle est liée, dans les actes par lesquels
me.
, l'être, en second lieu, dans les facultés, les forces, qu'il
d'induire de ces formes, de ces conditions, de ces actes,
ncipe auquel on rattache ces facultés, ces forces, dans les
ui ont été émis sur ces facultés, ces forces, ce principe.
ns donc, d'abord, la vie dans son extérieur, c'est-à-dire sous
les conditions et des actes qui la caractérisent chez les êtres
doués.
ière, et en quelque sorte la plus frappante des conditions
e sont les formes soit générales, soit partielles, soit exté-
it intérieures, soit composées, soit élémentaires, des êtres
n l'attribue, les végétaux et les animaux. Or, ces formes,
ir ainsi dire besoin que de les rappeler. Tandis que celles
ux, des corps qu'on appelle inorganiques et inertes, sont
et géométriques, celles des végétaux et des animaux, au
ont adoucies, arrondies, affectent toutes sortes de courbes,
mpossible de ramener à des formes géométriquement régu-
ela a lieu, comme nous le disions, dans les formes par-
intimes, primordiales, du végétal et de l'animal, comme
formes générales ou extérieures.
mes arrondies des corps vivants sont jointes une mollesse,
ité de leurs tissus et de leurs organes, qui résultent du
plutôt de la combinaison de parties liquides et de parties
mbinaison dans laquelle, chez les animaux au moins, les
it de beaucoup prédominants. Mais ce mélange des parties
t parties solides, dans les corps organisés ou vivants, ne
it de la même manière que dans les corps inorganiques ou

inertes. Dans ces derniers, les liquides, lorsqu'il y en a de mêlés aux solides, y sont rassemblés par masses, grandes ou petites, irrégulièrement disposées et sans aucune loi apparente. Dans les corps vivants, au contraire, ils sont contenus, conservés, et surtout mus dans des réservoirs et des canaux dont l'organisation est des plus évidentes et des plus parfaites. De ces réservoirs et de ces canaux, les uns renferment et transportent des substances liquides ou qui ne tarderont pas à l'être, venues du dehors pour servir à la nutrition; d'autres surtout, et c'est là ce qui constitue la circulation proprement dite, renferment et transportent les liquides, blancs ou rouges, provenant plus ou moins directement de ces substances, la sève, la lymphe, le chyle, le sang, liquides destinés à la nutrition des organes et à l'entretien de la vie; d'autres, enfin, donnent passage aux liquides ou aux matières de la dépuration et de l'excrétion.

Cet appareil multiple et varié du mouvement des liquides dans les êtres vivants, à peine ébauché, à peine apparent chez les plus abaissés d'entre eux, devient d'autant plus manifeste, d'autant plus parfait qu'on s'élève davantage dans la série de ces êtres, des végétaux aux animaux, et, chez les uns et les autres, des plus simples aux plus composés.

A son existence se lie celle d'un autre appareil, dont l'importance est aussi grande, et qui se perfectionne et se localise aussi d'autant plus que les êtres chez lesquels on l'examine sont doués d'une plus riche organisation. Nous voulons parler de l'appareil de la respiration, qui a pour objet de recueillir dans l'atmosphère une substance gazeuse, la substance peut-être la plus indispensable à l'entretien de la vie; chez les plantes, le carbone, chez les animaux, l'oxygène.

C'est aussi à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres vivants, ou plus exactement ici dans l'échelle des animaux, qu'on voit apparaître une nouvelle condition de la vie, un nouveau système d'organes, qui donne à cette vie un nouveau caractère, la rend plus active, plus personnelle, en y ajoutant ce qu'elle paraît ne pouvoir tenir que de ce système, la sensibilité. Ce nouveau, ce suprême appareil organique, nous avons à peine besoin de le nommer : c'est le système nerveux, désigné encore, pour les raisons que nous venons de rappeler, sous les noms de système sensible, de système excitateur.

Dans ce premier et trop court parallèle des corps inertes et des êtres vivants, nous avons déjà prononcé deux ou trois fois le mot d'*organe*, et nous croyons aussi celui de *fonctions*. Ces deux mots, ou plutôt les deux choses qu'ils représentent, constituent, c'est ici le lieu de le dire, la grande, la plus grande différence qui existe entre ces deux grandes séries d'êtres.

Dans les corps inertes, dans les minéraux, il n'y a qu'une masse homogène, qui n'offre en réalité ni différences, ni parties. Dans les êtres vivants, au contraire, il existe essentiellement des parties très différentes, très-distinctes, des instruments spéciaux, des organes ayant des usages, des fonctions distinctes, lesquelles, néanmoins, concourent toutes à un but commun, qui est la vie de l'individu.

Lorsque, pénétrant plus avant dans la recherche des conditions matérielles qui caractérisent les corps vivants, on détermine la texture

ne et la composition de leurs organes, comparativement à la com-
ion des corps inertes, voici, en somme et très-brièvement, les
tats auxquels on arrive.
ns les corps vivants, les éléments ou les principes immédiats des
nes sont essentiellement différents de tout ce qui se rencontre
les corps inorganiques.
s principes, qu'on connaît sous les noms d'amidon, de gluten,
omme, d'albumine, de fibrine, de gélatine, etc..., donnent lieu
otre dans les végétaux, et surtout dans les animaux, à des com-
s extrêmement nombreux qui constituent les tissus et les organes.
qu'on les décompose et qu'on les ramène à leurs éléments simples,
rs principes médiats, ou indécomposables, on trouve que ces
ents simples sont beaucoup moins nombreux que ceux des corps
ganiques. Parmi ces éléments des corps vivants, ceux qui s'y ren-
rent dans la proportion incomparablement la plus considérable
au nombre de quatre. Ce sont l'oxygène, l'hydrogène, le car-
e, et enfin l'azote ; ce dernier élément est en quelque sorte par-
ier aux corps vivants. Les corps inertes ne le contiennent pas ; ils
présentent à l'analyse chimique que les trois autres, l'oxygène,
frogène et le carbone. De plus, dans ces corps inertes les éléments
nes ne sont combinés que deux à deux, et ces combinaisons con-
ent leur caractère *binaire* dans le cas même où trois ou quatre
ents sont engagés dans la composition du corps. Dans les corps
nts, au contraire, les éléments sont combinés trois à trois, ou
re à quatre, et les composés qui en résultent offrent infiniment
s de ténacité que les composés minéraux.
a naissance, l'origine des corps vivants, n'est pas non plus la
e que celle des corps privés de vie ; car ceux-ci ne naissent pas,
e forment dans des conditions déterminées, soit par agrégation
ertains éléments simples, soit en se détachant mécaniquement de
ses déjà formées. Les corps vivants, au contraire, pour ne pas
er ici du mystère des générations spontanées et des contradictions
science sur ce point, les corps vivants naissent d'un individu
nt, par scission, par bouture, par germe, ou plus généralement et
e manière caractéristique, soit dans les végétaux, soit dans les
aux, par génération.
près la naissance vient le développement. On l'a dit, et nous ne
us que le rappeler, dans les corps inertes ce développement, qui
en réalité, chez eux, qu'un accroissement, a lieu par juxtaposi-
et de dehors en dedans. Dans les corps vivants, au contraire, il
it du dedans au dehors par intussusception, par nutrition, par
ilation, en vertu de cette organisation vasculaire dont nous n'avons
qu'indiquer l'admirable mécanisme.
nfin au terme de ce développement, après un certain temps de vie
ne période de décadence, les corps vivants, végétaux et animaux,
ent de vivre ; ils meurent, à la différence capitale des corps inertes
peuvent s'altérer, se dissoudre, mais qui ne meurent pas. La mort,
oint de vue extérieur, apparent, c'est la fin de l'individu, l'anni-
ion complète de son organisme ; c'est ensuite la dissolution, com-
e aussi, de cet organisme, tellement qu'au bout d'un temps plus ou

moins long, il ne semble plus en rester un atome, tout en aya rendu à la terre et à l'air, ou à leurs divers éléments.

Nous venons de résumer, aussi brièvement que nous l'avons que cela nous était imposé par la nature et les bornes de cet a les caractères extérieurs et en quelque sorte les apparences de l Mais ce ne sont-là que des préliminaires, qui ne forment, pou dire, que l'écorce de la question.

Un premier pas à faire au delà, et ce pas on l'a fait ou l'on a faire, consiste dans la recherche et la déduction des forces part res d'où découlent les mouvements, les actes, dont l'ensembl stitue la vie. C'est surtout à propos de cette mort dont nous ven parler, c'est-à-dire de cette annihilation de l'individu, végétal o mal, que peut se poser cette question des conditions dynamique tuelles, vitales, en un mot, de la vie.

C'est, en effet, à la mort qu'éclate le mieux et le plus l'oppo l'antagonisme qui existe ou semble exister, entre les forces gé de la nature, celles qui régissent exclusivement les corps inertes forces particulières qui animent et préservent les êtres vivants. C' vidence de cet antagonisme qui a inspiré deux des définitions de lesquelles au fond n'en forment qu'une : celle de Stahl, qui dit *vie est le résultat des efforts conservatoires de l'âme;* celle de B pour lequel *la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la*

Les forces qui animent les corps vivants résistent aux for nérales de la nature pour préserver ces corps de la destruction dommage, qui est un commencement de destruction. Ainsi elle tent par l'action musculaire à l'action de la pesanteur, pour gara chutes mortelles les corps vivants animaux. Elles résistent, dan tres conditions et par d'autres actes organiques, aux effets destr d'un froid ou d'une chaleur excessifs. Elles réagissent contre le chimiques, moléculaires, d'un grand nombre de substances nui et, par exemple, des substances toxiques.

Les philosophes, ou, si on l'aime mieux, les physiologistes, cherché à systématiser ces forces particulières des corps vivan les distinguer des forces générales de la nature, leur ont don noms variables suivant le point de vue où ils s'étaient placés, la manière dont ils concevaient la vie, suivant l'ordre de faits q l'objet de leur détermination.

Pour les uns existe, avant tout, une *force plastique* ou force trice, cause efficiente des mouvements qui accompagnent la tion, la nutrition, la sécrétion. Pour d'autres, une *force* conser *de résistance vitale* est en quelque sorte le fond de la vie, la co de son maintien, de ses luttes contre ce qui n'est pas elle. Dan tres manières de voir se produisent l'*incitabilité*, l'*irritabilité*, *tabilité*, forces ou facultés mises en jeu par les impressions soit du dedans, soit du dehors. Puis, enfin, à la place de ces f ont pris rang, depuis Haller, la *sensibilité* et la *contractilit sensibilité* tantôt *sentante* et tantôt *non sentante;* une *contractilit apparente,* tantôt *non apparente,* ou apparente seulement par se ou ses produits.

Nous n'attachons, nous l'avouons, qu'une assez faible import

ns de détermination, de systématisation, de dénomination
ou des facultés de la vie, non plus qu'à toutes les questions
entrent pour beaucoup plus que les choses. Nous ne pou-
upart du temps, nous empêcher, en les rappelant, de nous
ssi Molière. Argant, et l'opium qui fait dormir, parce qu'il
ou vertu dormitive. Ces déterminations, ces dénominations
et des facultés de la vie n'ont de valeur qu'autant qu'elles
il très-exactement les divers ordres de faits auxquels elles
t, et qu'après avoir ainsi donné le moyen de mieux grouper
x se rappeler ces faits, elles donnent par cela même celui
oser, sinon de mieux résoudre, le double problème que ren-
de la vie, double problème qui est le suivant :
ie a-t-elle un principe distinct d'une part de la matière et
es, d'autre part de la force, de la substance pensante,
'on puisse par excellence appeler le *principe vital* ?
que réponse qu'on fasse à cette question, l'idée de vie im
e l'idée de sensibilité ? Les corps vivants sont-ils nécessai-
corps sentants, sentant dans tous leurs actes et par toutes
s ?
sants les plus extrêmes à la doctrine du principe vital, d'un
opre à l'existence et aux actes des végétaux et des animaux,
ui non-seulement nient ce principe, mais qui, tout en ad-
i facultés, des propriétés particulières aux corps vivants,
r ces propriétés dans le domaine des forces générales de la
issant seulement dans les corps vivants en vertu de dispo-
e combinaisons différentes de la matière.
, à cette manière de voir sur la nature de la vie, rattacher
de loin les opinions, les systèmes, qu'ont rendus célèbres
Épicure et de Lucrèce, ceux qu'ont mis en avant, à des
ie bien divers et avec des intentions morales bien différentes,
Sylvius, Borelli, Boerhaave, les iatro-chimistes, les iatro-
s, médecins ou philosophes, auxquels ont succédé, dans
i sur la matérialité exclusive des actions vitales, un certain
physiciens et de physiologistes modernes.
es auteurs de ces systèmes, ce qui se passe, en tant que
es êtres vivants, chez les animaux aussi bien que dans les
ce sont des phénomènes mécaniques, hydrauliques, chimi-
i l'action des forces diverses de la nature, ainsi qu'à celle
ils fluides impondérables, la lumière, la chaleur, l'électri-
de magnétique ; et rien, absolument rien qui ne doive et ne
itement se rattacher à l'action de ces diverses forces. Au
leurs et des fauteurs de ces systèmes, si tous les actes de la
ent pas encore être expliqués par l'action de ces différents
par les lois de la mécanique et de la chimie, c'est que la
la vie n'est pas encore assez avancée pour arriver à ce ré-
entier. Mais elle y arrivera certainement, surtout si elle
e bien qu'elle ne doit pas chercher la vérité dans une autre

autres philosophes, ou, pour parler plus exactement ici,
hysiologistes, qui pensent, au contraire, qu'il n'y a aucun

l'admiration publique. Herder, F.-A. Wolf et Gœthe le recommandèrent aux Allemands, qui, en 1822, eurent une traduction de son principal ouvrage. Cinq ans plus tard la France apprit à le connaître par une version réduite de M. J. Michelet. En 1837, enfin, M. J. Ferrari publia à Milan, en sept volumes, une édition complète et exacte de ses écrits en prose, édition à laquelle, dix-huit ans auparavant, le marquis de Villa-Rosa avait préludé par un recueil d'opuscules en quatre volumes.

Le style de Vico, pour la langue latine comme pour l'italien, est marqué d'un caractère de vigueur et d'originalité dû à sa profonde connaissance des auteurs romains et à l'étroite familiarité où il vivait avec le génie alors négligé de Dante. Cet avantage n'exclut pas cependant d'assez graves inconvénients, tels qu'une concision abrupte, une obscurité de terminologie et une certaine inhabileté pour la composition et l'expression qui n'est que trop ordinaire aux érudits et aux métaphysiciens.

Nourri de l'étude de la philosophie ancienne, particulièrement de celle de Platon ; versé dans tous les monuments de la jurisprudence romaine, textes et commentaires ; pénétré et comme animé du génie poétique de l'antiquité, mais surtout doué au suprême degré du talent de généraliser les idées et de les retrouver au fond des événements et des faits en apparence les plus disparates, Vico conçut le projet de fonder une philosophie de l'histoire toute nouvelle. Cette philosophie, il tentait en même temps de l'opposer à ce qu'il appelait les excès du cartésianisme.

Les reproches que Vico adressait aux cartésiens étaient presque tous fondés. Il avait sans doute tort de comparer le philosophe débutant par le *Cogito, ergo sum*, au Sosie de Plaute s'écriant :

> Si tergum cicatricosum, nihil hoc simili est similius.
> Sed quum *cogito, equidem* certo idem *sum* qui semper fui !

Lui-même, d'ailleurs, avouait que Descartes avait affranchi l'esprit humain en le rappelant à sa pensée propre, en le forçant de prendre la raison éclairée par la conscience pour règle de ses jugements. Mais il avait raison d'exiger des métaphysiciens qu'ils tiennent compte aussi des traditions de l'histoire, des manifestations de la vie sociale et pratique ; qu'ils tempèrent et qu'ils complètent les résultats de la spéculation privée par les données de l'expérience générale et traditionnelle. En s'isolant trop de ses semblables, le métaphysicien finit par ne plus connaître le monde, où il prétend néanmoins introduire ensuite et appliquer ses idées, ses inventions, ses romans. Qu'au *criterium* personnel il unisse le *criterium* historique et social, c'est-à-dire le sens commun, cette expression de l'autorité uniquement propre au genre humain, et il exercera sur les esprits une double influence. Au surplus, ce qui choque Vico, pour le moins autant que le dédain de l'histoire et du langage, c'est l'emploi uniforme de la méthode géométrique. Vouloir tout assujettir à ce formalisme mathématique, c'est revenir, après l'avoir si victorieusement attaquée, à la scolastique et à son ordre apparent et stérile. Selon la diversité des choses, suivons des voies diverses, des procédés ici physiques, là historiques, ailleurs

les philosophes de Montpellier a reçu le nom de *vitalisme*, du nom du principe spécial qu'ils ont attribué à la vie.

Ces deux doctrines du vitalisme et de l'animisme, souvent comparées, rapprochées, ont été quelquefois confondues, prises l'une pour l'autre; et, il faut l'avouer, indépendamment de toutes autres raisons, la détermination que fait Barthez du principe vital, ce qu'il dit de ses rapports avec l'âme, pouvait y autoriser. Il touche, en effet, de bien près à l'âme ce principe, *qui pourrait bien n'être*, conjointement avec elle-ci, *qu'un attribut, une modification d'une seule et même substance, s'il est indifférent d'appeler âme.*

Quoi qu'il en soit, ces doctrines ont ceci de commun, que, soustrayant beaucoup plus que ne le fait la doctrine des forces vitales, les actes du corps vivant à la souveraineté exclusive de la matière, même organisée, elles placent, l'une et l'autre, ces actes sous l'empire d'un principe intelligent. C'est donc par ces doctrines, ou à propos d'elles, que doit surtout se poser cette dernière question, relative à la doctrine de la vie. Cette vie, que le vitalisme et le stahlianisme placent sous la direction d'un principe intelligent, quel rapport a-t-elle avec l'intelligence de ce principe, ou tout au moins avec sa sensibilité? La vie et la sensibilité sont-ce deux choses essentiellement distinctes, ou deux choses essentiellement unies?

Nous n'apprendrons rien à personne en rappelant que cette dernière opinion a été soutenue non-seulement à l'occasion des animaux, mais à l'occasion des végétaux, et soutenue il y a plus de deux mille ans. Après Empédocle, après Démocrite, Platon attribuait de la sensibilité aux plantes, et cette opinion, traversant le cours des âges, a compté parmi ses sectateurs un certain nombre de philosophes et de physiologistes, dont l'Anglais Darwin est, nous croyons, un des derniers.

Toutefois, il faut le dire, cette sensibilité accordée aux plantes par les philosophes, surtout philosophes, se rapportait particulièrement à ce qu'on pourrait appeler leur vie de relation, à ceux des actes de leur vie générale qui les mettent en rapport avec les corps ou les agents extérieurs, et qui témoignent des impressions qu'elles en reçoivent.

Mais des philosophes, moins philosophes, plus modernes, et se croyant plus sévères dans leurs idées et dans leur langage, ont dit que les plantes sont sensibles dans leur intérieur comme dans leur extérieur, dans leur vie de nutrition, comme dans leur vie de relation; que tout, en un mot, en vertu d'une sensibilité intérieure que s'accommodent en elles les actes les plus intimes de la vie. Et s'ils ont dit cela des plantes, ils l'ont dit bien d'avantage encore des animaux et de leur vie de nutrition. Cette vie intérieure des animaux, ou plus brièvement leur vie, se lie essentiellement, au dire de ces physiologistes, à une véritable sensibilité.

Voyons donc enfin ce qu'il faut penser de cette manière de voir, ou du moins de s'exprimer.

S'il est une chose que nous devions connaître, à laquelle il semble que nous puissions appliquer son vrai nom, un nom qui n'appartient qu'à elle, c'est la sensibilité; car cette sensibilité c'est nous-mêmes, pour moitié au moins, à ne rien exagérer. Pas de mot pourtant dont on ait

rapport à établir entre les conditions et les forces de la matière vi
et celles de la matière inerte, que ces deux natures de conditi
de forces sont essentiellement distinctes et ennemies, et que c'est
cet antagonisme même qu'on doit faire consister la vie. De là, c
nous l'avons déjà dit, la définition qu'a donnée de la vie le pl
lustre représentant, dans notre pays au moins, de cette école de
siologistes, Bichat.

Mais, après avoir ainsi avancé que les forces de la vie sont
tiellement distinctes des forces de la nature non vivante, et avoi
gneusement dénombré, pesé, déterminé ces forces, ces physiolo
s'arrêtent et déclarent que la science doit s'arrêter avec eux. Au
de ces forces inhérentes aux organes, et n'étant en quelque sort
ces organes agissant, ils ne cherchent pas s'il y a quelque chos
n'admettent pas qu'il puisse y avoir quelque chose, un princip
soit celui de ces forces. Cette doctrine, qui, comme nous venons
dire, est celle de Bichat, est devenue celle de l'école à laquelle il
réalité donné naissance, l'école de médecine de Paris, l'école des
nicistes, dont Broussais a plus qu'aucun autre affirmé et étend
principes.

Le pas que les organicistes de l'école de Paris n'ont pas voul
veulent pas franchir, a été franchi depuis longtemps par une autre
une école de médecins philosophes, qui se fait gloire et prend en qu
sorte son nom de cette hardiesse. L'école de Montpellier a rappor
forces de la vie et les actes dont ces forces sont comme le côté v
à un principe unique, qui est le principe de la vie. Suivant Bar
le Bichat de cette école, suivant d'autres avant et après lui, le *pri
vital*, essentiellement distinct de la matière organisée, la régit
dirige dans tous les actes qui sont les actes de la vie, mais qui ne
que les actes de la vie. Peut-être, avoue pourtant Barthez, ce pri
n'est-il pas aussi distinct de l'âme qu'il l'est du corps, peut-être
il de quelque façon et par quelque côté à l'âme. Mais toujours
qu'en laissant à cette dernière la direction et la responsabilité d
ce qui est sensibilité et pensée, il garde pour lui seul tout ce qui,
le corps vivant, se passe sans sentiment et sans pensée.

A suivre l'ordre des idées, et non point l'ordre des temps
faits, il y avait encore un pas à faire dans la détermination du pri
de vie, et ce pas était indiqué par ce qu'avançait de la liaison au
possible de ce principe à celui de la pensée le chef de l'école viti
Ce pas a été franchi par Stahl, le plus grand, sinon le premier
les physiologistes qui se sont décidés pour ce grave parti. Le vér
principe de la vie, a dit Stahl, est en même temps et indivisible
le principe du sentiment et de la pensée. L'âme est d'autant mie
maîtresse et la directrice du corps qu'elle habite, que ce corps, e
créé et façonné à sa guise ; elle en a bien plus de facilité à le
verner. L'âme ne préside donc pas seulement aux fonctions de la
sibilité et de la pensée, elle préside à toutes les fonctions, à tout
actions de l'économie vivante, et jusqu'aux plus profondes, aux
secrètes, aux plus intimes.

Cette doctrine de la présidence générale et absolue du corp
l'âme, suivant Stahl, s'est appelée *animisme*, comme celle des m

losophes de Montpellier a reçu le nom de *vitalisme*, du nom du
spécial qu'ils ont attribué à la vie.
leux doctrines du vitalisme et de l'animisme, souvent compa-
pprochées, ont été quelquefois confondues, prises l'une pour
et, il faut l'avouer, indépendamment de toutes autres raisons,
mination que fait Barthez du principe vital, ce qu'il dit de ses
s avec l'âme, pouvait y autoriser. Il touche, en effet, de bien
'âme ce principe, *qui pourrait bien n'être*, conjointement avec
, *qu'un attribut, une modification d'une seule et même substance*,
indifférent d'appeler âme.
qu'il en soit, ces doctrines ont ceci de commun, que, soustrayant
ıp plus que ne le fait la doctrine des forces vitales, les actes du
ivant à la souveraineté exclusive de la matière, même organ-
es placent, l'une et l'autre, ces actes sous l'empire d'un principe
nt. C'est donc par ces doctrines, où à propos d'elles, que
rtout se poser cette dernière question, relative à la doctrine de
Cette vie, que le vitalisme et le stahlianisme placent sous la di-
d un principe intelligent, quel rapport a-t-elle avec l'intelli-
le ce principe, ou tout au moins avec sa sensibilité? La vie et la
ité sont-ce deux choses essentiellement distinctes, ou deux
essentiellement unies?
i n'apprendrons rien à personne en rappelant que cette dernière
a été soutenue non-seulement à l'occasion des animaux, mais
sion des végétaux, et soutenue il y a plus de deux mille ans.
Empédocle, après Démocrite, Platon attribuait de la sensi-
ux plantes, et cette opinion, traversant le cours des âges, a
parmi ses sectateurs un certain nombre de philosophes et de
ogistes, dont l'Anglais Darwin est, nous croyons, un des
s.
efois, il faut le dire, cette sensibilité accordée aux plantes par
losophes, surtout philosophes, se rapportait particulièrement à
n pourrait appeler leur vie de relation, à ceux des actes de leur
nérale qui les mettent en rapport avec les corps ou les agents
ors, et qui témoignent des impressions qu'elles en reçoivent.
i des philosophes, moins philosophes, plus modernes, et se
t plus sévères dans leurs idées et dans leur langage, ont dit que
ntes sont sensibles dans leur intérieur comme dans leur exté-
dans leur vie de nutrition, comme dans leur vie de relation; que
en un mot, en vertu d'une sensibilité intérieure que s'accom-
t en elles les actes les plus intimes de la vie. Et s'ils ont dit cela
antes, ils l'ont dit bien d'avantage encore des animaux et de
e de nutrition. Cette vie intérieure des animaux, ou plus brève-
eur vie, se lie essentiellement, au dire de ces physiologistes,
véritable sensibilité.
ons donc enfin ce qu'il faut penser de cette manière de voir, ou
ins de s'exprimer.
est une chose que nous devions connaître, à laquelle il semble que
missions appliquer son vrai nom, un nom qui n'appartient qu'à
'est la sensibilité; car cette sensibilité c'est nous-mêmes, pour
au moins, à ne rien exagérer. Pas de mot pourtant dont on ait

Le quatrième et le cinquième livre, toutefois, sont davantage de notre ressort. L'auteur y déroule les époques successives du droit religieux et civil, les révolutions politiques et morales, qui répondent aux trois phases de la société humaine, la justice théocratique et impitoyable de l'âge divin, l'équité politique mais arbitraire encore de l'âge héroïque, l'égalité civile de l'âge humain, qui, selon Vico, se conserve le mieux dans une monarchie bien constituée. La perte de l'indépendance et la corruption interne sont les deux causes qui mettent fin à la vie d'une nation. Deux remèdes sont capables de la lui rendre: une monarchie puissante ou la conquête par un peuple meilleur. Si l'un et l'autre de ces deux moyens étaient impuissants, la nation se dissoudrait, se disperserait comme l'empire romain, et ferait place à une autre société, qui, recommençant avec la même nature la même série d'évolutions, parcourrait probablement le même cercle, développerait librement les mêmes facultés, et obéirait, peut-être sans le savoir, aux mêmes décrets providentiels. C'est cette marche identique et circulaire, cette communauté de retours, *corsi e ricorsi*, cette rotation universelle, qui a fait donner à toute la théorie de Vico le titre de *système des retours historiques*.

Nous regrettons de ne pouvoir entrer dans plus de détails. C'est par la variété, trop multipliée souvent, des circonstances et des inductions, que l'ouvrage de Vico attache et instruit, autant que par la rare sagacité avec laquelle il analyse les traditions héroïques, les fictions ou les lois primitives, et tout ce qui, dans le passé, peut contribuer à éclaircir l'avenir. Quelle innombrable multitude de points de vue! Mais quel dommage aussi, comme le sentait Gœthe (*Ma vie*, P. 2), que ce « Hamann d'Italie » se soit contenté, sur tant de questions, de simples pressentiments, d'indications sibyllines, de conjectures grandioses, mais confuses et subtiles! Des lacunes sérieuses se font remarquer, d'ailleurs, à travers tout ce travail imposant. D'une part, il court risque de se perdre dans les circuits du droit romain; d'autre part, il n'accorde presque nulle attention ni aux productions de l'art, ni aux monuments de la philosophie proprement dite. Son principal mérite consiste à mettre sur le premier plan de la vie sociale les notions du droit, celles de la justice publique et des institutions qu'elle constitue, celles enfin de l'Etat et du gouvernement, qui ne devraient être que le droit organisé et réalisé extérieurement. Mais cette juste préoccupation lui ferme les yeux sur le rôle que la religion joue dans les époques où l'idée du droit ne domine pas encore. Ainsi, l'Orient se trouve négligé autant que Rome est savamment consultée et dépeinte. Un reproche non moins fondé regarde les conclusions théoriques de la *science nouvelle*. Elle s'arrête à l'existence des nations, à leur *commune nature*, à leur marche circulaire; elle ne s'étend pas à l'ensemble des nations, à l'espèce humaine même. Que devient celle-ci, de retours en retours? avance-t-elle, abstraction faite de tel ou tel peuple? Si elle avance, dans quel ordre le fait-elle, le doit-elle faire? Suit-elle, comme Gœthe le pensait, une ligne spirale? son développement est-il vraiment progressif, où à quelles conditions le peut-il devenir? Voilà le problème auquel Vico ne songeait guère, et auquel Bossuet et Herder s'intéressèrent davantage. Nonobstant ces vides et ces faiblesses,

ue telle soit l'essence des choses, tel le principe de leurs mouve-ts, non-seulement nous ne pouvons rien en savoir, mais tout en s proteste contre cette imagination : et la comparaison qu'il nous donné de faire des caractères distinctifs des trois règnes de la nature, s relations que le sens commun nous fait établir entre nous et les rses classes d'êtres qui les composent, et notre propre conception nous-mêmes.

ain de lier l'idée de sensibilité à toute idée de mouvement, même t mouvement qu'il ne fait que conclure, l'homme comprend qu'il y s mouvements dus à un pur mécanisme, mécanisme minéral, vé-l, animal, n'importe; il le comprend parce qu'il le sait, et il le sait e qu'il le voit, parce qu'il se le montre à lui-même.

l'invente-t-il pas des mécanismes, des mécanismes nombreux, és, admirables, dont son intelligence est la mère, mais auxquels a pas donné sa sensibilité? L'homme porte en lui un mécanisme logue, bien supérieur assurément à tous ceux qu'il exécute, mais i la sensibilité est également absente. Pour lui, sentir, au sens e le plus restreint et le plus physique, c'est rapporter à une partie rminée de son corps la manière d'être nouvelle qui résulte d'une lication étrangère et quelquefois d'une émotion spontanée. Ainsi il orte à un endroit particulier du tégument externe la modification nait en lui de l'application d'un objet quelconque. Il ne rapporte e part l'application, la pression du sang à l'intérieur des cavités œur. Il rapporte à certaines parties de l'intérieur de la bouche la ification qu'il éprouve du contact d'un corps savoureux. Il ne orte nulle part l'application des matières alimentaires sur l'inté-r de l'estomac; et c'est là un parallèle qu'on pourrait multiplier à ni.

ra-t-on, bien que ce ne soit qu'une nouvelle manière de repro-e la même erreur, dira-t-on que chacun de ces organes, que nous rdons comme insensibles, ou plus exactement comme non sentants, pourtant, sent à sa manière, mais qu'il garde sa sensation pour eul, sans la transmettre au centre de perception? Ce serait une essante petite république que cette multitude de *moi* dont chacun ntirait que soi seul, ignorant de tous les autres, et ne se souciant ucune façon de ce qui se passe à quelques millimètres de lui! mme n'est pas déjà fort raisonnable, et sa santé est loin d'être solide que sa raison. Mais on peut tenir pour assuré que dans une ille anarchie de *moi* organiques, il ne serait jamais que malade, du corps soit de l'âme, et, de plus, qu'il serait bientôt mort.

n'y a qu'une manière d'en finir avec cette anarchie de petits *moi*, anière dont on en finit avec toutes les anarchies : c'est de les sou-tre au despotisme d'un seul *moi*, du grand *moi*, du vrai *moi*, à peu comme l'a fait Stahl, en mettant à la réforme tous ces ministres ts, aveugles et sourds, qu'on a voulu lui donner sous les noms chée, de principe vital, d'âme nutritive, végétative, irrationnelle, érielle, etc.; dénominations, à notre avis, un peu creuses, malgré gure qu'elles font encore dans le monde physiologique, et auxquelles on pourrait appliquer le titre d'une des plus intéressantes comé-de Shakspeare, *Beaucoup de bruit pour rien*.

Ce n'est pas qu'il faille tout adopter de Stahl. Son interprétat faits ne leur est pas toujours parfaitement conforme, quelquefois elle les contredit. Cette demeure, par exemple, que l'âme se elle-même dans les ténèbres de notre origine, nous semble une d'architecture, nous ne dirons pas assez difficile à comprendi dans ces matières tout l'est, mais assez difficile à mettre d'acco l'ordre d'apparition des faits. Nous croyons qu'ici, comme a l'hôte n'arrive que lorsque le logis est prêt. Mais ce qu'on pe avec Stahl, c'est que dans cet édifice, tout n'est pas transpa sonore, et que le maître n'y voit et n'y entend pas tout. Seul comme la maison est bonne, qu'elle est l'ouvrage d'une main do bileté égale la toute-puissance, que les serviteurs en sont bien c le service, dans les parties mêmes qui sont soustraites à l'œ l'oreille du maître, se fait comme s'il l'avait ordonné. Quelq et par suite d'une modification mystérieuse, telle de ces part tuellement sombres et muettes s'éclaire soudain, devient retenti et le maître alors voit et entend ce qu'il n'avait ni vu, ni e jusque-là.

En d'autres termes, et pour parler sans figure, dans cet être que nous sommes, le *moi*, le principe, quel qu'il soit, qui se fois et a conscience, n'exerce son activité et sa clairvoyance compte à demi avec les organes, qui, de leur côté, sont obl compter avec lui.

Parmi ces organes, il y en a, ceux de la vie exclusivement tive, dont le jeu purement vital ne donne lieu à aucune émotion à contrôler la conscience. Ce n'est que dans les occasions le rares, et par l'effet de quelque changement dans leur disposi leur santé, que le *moi*, averti de leur activité par une souff rapporte cette sensation insolite à un point de l'économie qu'i ignoré jusque-là.

Ici le *moi* est éveillé par suite de l'établissement d'un rappor veau entre son activité et celle des organes. Dans d'autres c contraire, il reste sourd aux impressions des organes même lesquels il est habituellement en commerce intime, c'est-à-di impressions des sens proprement dits. Fortement occupé ailleurs chi en lui-même ou absorbé par quelque sensation, il ne prend ou l tage l'initiative d'aucune autre. Les conditions nerveuses dans les son attention, son activité, mettent à la fois le cerveau, le n transmission et le sens, ces conditions ne sont pas remplie corps extérieurs, dans leurs molécules ou leurs masses, ont h heurter au sens; ni celui-ci, ni le nerf, ni le cerveau ne répo Dans ce cas, il ne faut pas dire que la sensation est inaperçue un non-sens; elle n'existe pas, parce que le *moi* et son c n'agissent pas. C'est ainsi que de ces milliers d'impressions, r de nos rapports continuels avec les êtres qui nous environnen bien moindre nombre qu'on ne l'imagine arrivent à la consci soit pour y être perçues à loisir et classées dans la mémoire, se beaucoup plus souvent, pour y être senties avec une rapidité qu rien à la réalité de la perception, mais qui donne lieu à un soudain.

e est, à notre avis, la meilleure manière d'envisager la vie, la
lité, leurs rapports dans le roi des êtres vivants, dans l'homme.
it difficile, sauf quelques modifications, quelques adoucisse-
de langage, de ne pas étendre cette manière de voir au reste
maux. Les animaux ont évidemment, comme nous, du senti-
de l'imagination, et sans doute quelque chose de plus; et si
t, Descartes a peut-être eu tort de leur refuser toute espèce

nt à l'autre division tout entière des êtres vivants, en d'autres
, quant aux végétaux, non-seulement il n'y a pas à leur accor-
e âme, mais il n'y a pas à nier à leur vie du sentiment, le
ent même le plus obscur, ni même à s'en tenir, à cet égard, au
lans lequel est resté Ch. Bonnet.
végétaux vivent en vertu d'un mécanisme et d'une composition
ques, par suite d'un système de forces, dans lesquels jusqu'ici
pu saisir qu'une opposition au moins apparente avec le méca-
, la composition, le système de forces de la nature inerte. Mais
ci aussi, dans cette vie des végétaux, dans leur mécanisme,
mposition, leur système de forces, si l'on a pu noter et nom-
métaphoriquement des impressions, des actes, une sorte de
ence ou de choix à l'égard des matières alibiles, on n'a pas pu y
y admettre, en réalité, de la sensibilité et du sentiment. La
célèbre de Linné reste toujours, et jusqu'à plus ample in-
la caractéristique des trois règnes de la nature : « Les minéraux
t, les végétaux vivent, les animaux vivent et sentent. » *Lapi-
scunt; vegetabilia crescunt et vivunt; animalia crescunt, vivunt
unt.* » *Philosophia botanica.*

auteurs à consulter sont : Platon, *Timée*. — Aristote, *De plantis*,
c. 1 ; *De anima*, lib. II, c. 10 et passim. — Diogène Laërce,
Vie d'Epicure. — Lucrèce, *De natura rerum*. — Bérigard, *Cir-
Pisanus*, 1661, circulus I. — Descartes, *l'Homme* (Œuvres,
Victor Cousin, t. IV). — Glisson, *De naturæ substantia ener-
sive de vita naturæ*, Londres, 1672. — Cl. Perrault, *Essais de
ue; Mecanique des animaux*. — Stahl, *Theoria medica vera*. —
, *Primæ lineæ physiologiæ; Elementa physiologiæ*. — Ch. Bon-
ontemplation de la nature*, 10e partie, c. 30 et 31. — Barthez,
incipio vitali, Montpellier, 1773; *Nouveaux éléments de la
de l'homme*, Paris, 1806. — Bichat, *Considérations sur la vie
ort; Anatomie générale*. Considérations générales. — Cabanis,
ts du physique et du moral, 10e mémoire. — Tiedemann, *Traité
t de physiologie de l'homme*, traduction française. — J. Muller,
l de physiologie, traduction française, prolégomènes. —
Alquié, *Précis de la doctrine médicale de l'école de Montpellier*,
— P. Bérard, *Cours de physiologie fait à la Faculté de méde-
Paris*, 1848, 1re, 2e et 3e livraisons. F. L.

VILLEMANDY Pierre de, recteur d'un collége de théologie fran-
çaise, établi en Hollande au XVIIe siècle, est connu pour avoir
assez solidement les sceptiques de son temps. L'ouvrage, publié
le en 1695, où cette réfutation est entreprise, porte le titre sui-

moins long, il ne semble plus en rester un atome, tout en ayant été rendu à la terre et à l'air, ou à leurs divers éléments.

Nous venons de résumer, aussi brièvement que nous l'avons pu et que cela nous était imposé par la nature et les bornes de cet article, les caractères extérieurs et en quelque sorte les apparences de la vie. Mais ce ne sont-là que des préliminaires, qui ne forment, pour ainsi dire, que l'écorce de la question.

Un premier pas à faire au delà, et ce pas on l'a fait ou l'on a cru le faire, consiste dans la recherche et la déduction des forces particulières d'où découlent les mouvements, les actes, dont l'ensemble constitue la vie. C'est surtout à propos de cette mort dont nous venons de parler, c'est-à-dire de cette annihilation de l'individu, végétal ou animal, que peut se poser cette question des conditions dynamiques, virtuelles, vitales, en un mot, de la vie.

C'est, en effet, à la mort qu'éclate le mieux et le plus l'opposition, l'antagonisme qui existe ou semble exister, entre les forces générales de la nature, celles qui régissent exclusivement les corps inertes, et les forces particulières qui animent et préservent les êtres vivants. C'est l'évidence de cet antagonisme qui a inspiré deux des définitions de la vie, lesquelles au fond n'en forment qu'une : celle de Stahl, qui dit que la *vie est le résultat des efforts conservatoires de l'âme;* celle de Bichat, pour lequel *la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort.*

Les forces qui animent les corps vivants résistent aux forces générales de la nature pour préserver ces corps de la destruction ou du dommage, qui est un commencement de destruction. Ainsi elles résistent par l'action musculaire à l'action de la pesanteur, pour garantir des chutes mortelles les corps vivants animaux. Elles résistent, dans d'autres conditions et par d'autres actes organiques, aux effets destructeurs d'un froid ou d'une chaleur excessifs. Elles réagissent contre les effets chimiques, moléculaires, d'un grand nombre de substances nuisibles, et, par exemple, des substances toxiques.

Les philosophes, ou, si on l'aime mieux, les physiologistes, qui ont cherché à systématiser ces forces particulières des corps vivants et à les distinguer des forces générales de la nature, leur ont donné des noms variables suivant le point de vue où ils s'étaient placés, suivant la manière dont ils concevaient la vie, suivant l'ordre de faits qui était l'objet de leur détermination.

Pour les uns existe, avant tout, une *force plastique* ou force formatrice, cause efficiente des mouvements qui accompagnent la formation, la nutrition, la sécrétion. Pour d'autres, une *force* conservatrice *de résistance vitale* est en quelque sorte le fond de la vie, la condition de son maintien, de ses luttes contre ce qui n'est pas elle. Dans d'autres manières de voir se produisent l'*incitabilité*, l'*irritabilité*, l'*excitabilité*, forces ou facultés mises en jeu par les impressions venues soit du dedans, soit du dehors. Puis, enfin, à la place de ces facultés ont pris rang, depuis Haller, la *sensibilité* et la *contractilité;* une *sensibilité* tantôt *sentante* et tantôt *non sentante;* une *contractilité* tantôt *apparente*, tantôt *non apparente*, ou apparente seulement par ses effets ou ses produits.

Nous n'attachons, nous l'avouons, qu'une assez faible importance à

cations plus satiriques que sérieuses : *Les Députés aux états généraux*, *l'Examen du serment civique*, et *la Liberté*. Par ce dernier ouvrage, où il déclare les Français indignes des bienfaits de la liberté, tce qu'il les croit incapables de désintéressement et plongés dans les es et les vanités d'une civilisation immorale et irréligieuse, Villers tait attiré de périlleuses inimitiés. Forcé de fuir la persécution, il lit chercher un refuge à Gœttingue et à Lubeck. Ce fut là qu'il se miliarisa avec la littérature et la philosophie modernes des Allemands, el point qu'il devint, en 1811, professeur titulaire à l'université harrienne.

Des livres solidement conçus, mais écrits sans art et sans charme, nent attiré sur son savoir, son esprit et son amour de la vérité, l'ation des principales académies de l'Europe. L'Institut de France ronna en 1808 son *Essai sur l'esprit et l'influence de la Réforma- de Luther*, son titre le plus sûr à l'estime de la postérité (5e édit., 51). D'autres corporations savantes ne tardèrent pas à se l'asso- r. Pendant la première restauration, Louis XVIII, se souvenant son ancienne défense de la royauté constitutionnelle, le nomma chevier de Saint-Louis. Quoiqu'il eût loué le protestantisme, il mourut s la communion catholique, et dans toute la force de l'âge, dès 1815, lement regretté de la Société royale de Gœttingue et de l'auditoire iversitaire de cette ville. Les universités allemandes perdirent en lui r plus intelligent appréciateur, comme l'atteste le travail qu'il leur nacra en 1808, sous le titre de *Coup d'œil sur les universités et le de d'instruction publique de l'Allemagne protestante*.

Villers avait préludé à son exposé de la doctrine kantienne par un rrage plus général, où la nouvelle philosophie était considérée en ts rapides, mais propres à exciter l'intérêt des étrangers : nous lons parler des *Lettres westphaliennes sur plusieurs sujets de philoie, de littérature et d'histoire*, (in-12, Berlin, 1797). Quatre ans s tard, parut sa *Philosophie de Kant, ou Principes fondamentaux la philosophie transcendantale* (2 vol. in-8°, Metz). Ce livre, qui rint promptement célèbre, se compose de deux parties, l'une criue, l'autre dogmatique. Dans la première, Villers attaque les sysmes que le métaphysicien de Kœnigsberg prétendait remplacer ou verser, spécialement sortis de la doctrine de Locke, le sensualisme çais et anglais, celui surtout qui s'était répandu en Allemagne me sous la protection du grand Frédéric et à la suite des libres seurs réunis à Potsdam. Dans la seconde partie, il expose les prinales théories de Kant, celles de la *Critique de la raison pure* beauup plus amplement que celle des deux autres *Critiques*. Une série parallèles entre l'idéalisme transcendantal et les idéalistes antéurs, comme Berkeley, termine le tout, et n'ajoute pas peu à la eur du livre.

Villers devait, par ce travail, piquer la curiosité de l'Europe, jusquedemeurée indifférente au mouvement produit en Allemagne par le ticisme kantien. Il devait même obtenir ce succès par le défaut le s saillant de l'ouvrage, c'est-à-dire par les généralités un peu vaes et les attaques un peu déclamatoires qu'il ne cesse d'y tourner tre la philosophie dominante du XVIIIe siècle. La verve mordante

dont la nature l'avait doué ne recevait pas toujours un emploi digne de la tâche élevée et sérieuse à laquelle Villers s'était consacré. Si nobles que fussent ses desseins, le bon goût eût dû le garantir des sorties trop vives et trop fréquentes. Quant à l'analyse du système allemand, elle pèche par un vice contraire : elle est trop brève, trop sèche, trop loin de remplir les conditions qu'impose l'introduction d'une doctrine étrangère. Néanmoins, avant la publication de l'*Allemagne* de Mme de Staël, l'œuvre de Villers est ce qu'il y avait de plus exact et de plus complet en langue française sur les principes et la méthode de Kant. C. M.

VINCENT DE BEAUVAIS, en latin *Vincentius Bellovacensis*, naquit à Beauvais ou dans le Beauvoisis, au commencement du XIIIe siècle, étudia à Paris et y prit l'habit de dominicain, probablement avant 1228. Le bruit de son érudition étant parvenu à la cour, saint Louis le choisit pour lecteur et lui témoigna en tout temps une estime particulière. Vincent nous apprend lui-même que le roi prenait plaisir à lire ses livres, et lui procurait les manuscrits dont il avait besoin pour les composer; que la reine Marguerite, Thibault de Navarre, et Philippe, fils de saint Louis, chez lesquels il était admis, l'engageaient à écrire, et qu'il composa plusieurs ouvrages pour répondre à leurs désirs. Echard (*Scriptores ordinis prædicatorum*, t. Ier, p. 212) place sa mort en 1264. Le plus important des ouvrages de Vincent, celui qui lui assure un rang très-distingué parmi les écrivains de son temps, c'est le *Speculum mundi*, ou *Speculum majus*, véritable encyclopédie des connaissances humaines au XIIIe siècle, particulièrement de la théologie et de la philosophie, sur lesquelles se concentrait toute l'activité intellectuelle de cette époque. D'après le prologue des plus anciens manuscrits, il se divise en trois parties, et non point en quatre, comme donnent les manuscrits d'un âge moderne et les éditions imprimées. Chaque partie porte un titre spécial qui en indique l'objet : *Speculum naturale*, ou le Miroir de la nature; *Speculum doctrinale*, ou le Miroir scientifique, contenant le résumé de toutes les sciences alors connues et la théorie des principaux arts; *Speculum historiale*, ou le Miroir historique, contenant l'histoire universelle du monde jusqu'au milieu du XIIIe siècle. Echard a démontré jusqu'à l'évidence que la quatrième partie, intitulée *Speculum morale*, le Miroir moral, est un extrait de la *Somme* de saint Thomas d'Aquin et d'autres ouvrages théologiques du temps, écrit dans le XIVe siècle. C'est dans le *Speculum naturale* que Vincent de Beauvais traite de l'âme, conformément à la division d'Aristote, qui fait entrer la psychologie dans la physique. Il passe en revue, dans cette partie, l'ouvrage des six jours de la création, d'après l'ordre établi par la *Genèse*, en commençant par les éléments et finissant par l'homme, après un premier livre consacré à Dieu et aux anges. Dans le *Miroir scientifique* il est question de la philosophie, de la théologie, et de la morale, de la grammaire, de la rhétorique, de la logique et de la poésie, de la politique, de l'économique, du droit civil, de la médecine, des mathématiques, etc. Aristote, Boèce, saint Bernard, Cicéron, mais le premier surtout, sont les auteurs qui ont été le plus mis à contribution. Le *Miroir historique* est le moins intéressant

rte toutes les traces d'une époque de superstition et d'igno-
ivrage tout entier a été imprimé pour la première fois en
-f°, Strasbourg, 1473, puis en 4 vol. in-f°, Douai, 1625.
s parties ont été imprimées séparément à Venise, en 1493
Mayence, en 1473; à Bâle, en 1481; à Nuremberg, en
partie historique a été traduite en français sous le titre de
torial, 3 vol. in-f°, Paris 1495-96. — L'historien Schlos-
it en allemand cinquante et un chapitres du livre VI du *Mi-
ifique*, sous le titre de *Manuel d'éducation de Vincent de
à l'usage des princes et de leurs instituteurs*, 2 vol. in-8°,
1819. — On peut consulter sur Vincent de Beauvais, outre
ns de la philosophie, Jourdain, *Recherches critiques sur les
d'Aristote*, note Q. X.

Louis-Jean se rattache à cette série de libres penseurs qui
ent au XVI^e^ siècle à ébranler l'autorité d'Aristote, et prépa-
rande révolution cartésienne. Né à Valence, en Espagne,
Louis Vivès fut d'abord professeur à Louvain, puis à l'uni-
xford. L'indépendance de son caractère attira sur lui des
is. Après avoir été précepteur de Marie, fille de Henri VIII,
r le divorce du roi, fut emprisonné, puis exilé d'Angleterre,
spagne, et revint se fixer à Bruges, où il mourut en 1540,
été l'ami d'Erasme et de Guillaume Budé.
voir écrit d'abord en faveur de la philosophie scolastique,
étudiée à Paris, Louis Vivès, comme plus tard Ramus,
Aristote dans son *Traité sur la Dialectique*; si les innova-
propose ont peu de valeur dans le champ même de la logi-
ne manquent pas d'importance dans l'histoire de la philo-
nme tentatives en faveur du libre examen. Nous en trouvons
ans la préface des *Exercitationes paradoxicæ adversus Ari-
ar* Gassendi.
enchaîne, dit-il, par le préjugé général qui faisait approu-
e par tous les savants. Mais la lecture de Vivès et de mon
n m'a donné le courage d'agir. »
rres complètes de Vivès ont été publiées une première fois à
55, 2 vol. in-f°; une seconde fois à Valence. Celui de tous
es qui intéresse le plus la philosophie a pour titre : *De causis
m artium*, en 3 tomes, dont le dernier contient les traités :
*hilosophia; De explanatione essentiarum; De censura veri;
ento probitatis et de disputatione; De initiis sectis et laudi-
phiæ*. Il a aussi publié à part un traité *De anima et vita*,
, 1538, et *Dialectices* lib. IV, in-4°, Paris, 1550. X.

ou **VOETIUS** (Gilbert) est le plus violent et le plus redou-
saire qu'ait rencontré la philosophie de Descartes en Hol-
c'est uniquement sous ce point de vue que nous avons à le
sans nous occuper de ces innombrables controverses théo-
i s'est passée toute sa vie. Voetius est un de ces types de
t d'hypocrisie que trop souvent on rencontre dans l'histoire
t des persécutions de la philosophie. Né en 1593 à Heusde,

autant abusé. Pas de faculté, pas de manière d'être qu'on ait aussi arbitrairement étendue.

Qu'agrandissant outre mesure l'empire de la sensibilité, on ait cherché à y comprendre tout ce qui ressort de l'entendement et de la raison elle-même, c'était une usurpation, mais une usurpation concevable: car ces trois empires se touchent, et par plus d'un point se confondent; ou plutôt ils ne forment qu'un même empire, dans lequel règnent ensemble, en se faisant souvent la guerre, deux ou trois principes distincts.

Mais que, par une exagération opposée, et descendant des hauteurs de la conscience dans les silencieuses profondeurs du corps, on ait rattaché à la sensibilité des phénomènes dont elle ne révèle pas la présence, et qu'on leur ait imposé son nom, voilà ce qui est beaucoup moins concevable, et pourtant ce qui a été fait.

Bichat, appliquant une désignation nouvelle à quelques opinions antérieures, et par exemple à celle de Glisson, a donné le nom de *sensibilité organique* au principe de phénomènes qu'aucune sensation, aucune émotion, fût-ce même la plus grossière, ne fait connaître au *moi* de l'organisme dans lequel ils s'effectuent, phénomènes d'absorption, de circulation, d'exhalation, de sécrétion, de vie nutritive, en un mot, commune aux végétaux et aux animaux. Cette désignation, à laquelle on a quelquefois substitué une désignation analogue, celle, par exemple, de sensibilité latente, a fait fortune en physiologie, où elle est presque journellement reproduite, et où elle représente le premier ordre de nos fonctions. Ce n'est pourtant qu'une métaphore. Maine de Biran ne l'a pas encore dit assez haut, qui peut être tolérée dans cette science mais qui ne doit pas l'être ailleurs.

On appellera du nom qu'on voudra, *irritabilité, excitabilité,* ou de tout autre plus convenable, cette propriété en vertu de laquelle nos parties, mues du dedans ou du dehors, d'un mouvement appréciable ou seulement conclu, vivent d'une vie harmonique et commune; on insistera sur ce fait que, par suite de rapports réciproques et dans des circonstances données, la sensibilité s'y substitue ou s'y ajoute; on ne doit pas donner à cette propriété le nom de sensibilité. Il n'y a sensibilité que là où il y a conscience, un certain degré de conscience. Or, le moi n'est pas conscient de la vie même des organes qui sont ses instruments directs.

Une fois qu'on a donné le nom de sensibilité au principe de tous les actes, sans exception, de notre vie organique, on est invinciblement conduit à étendre cette qualification non-seulement au principe de la vie végétale, mais encore à celui de tous les grands et petits mouvements de composition et de décomposition de la nature minérale; car tous ces mouvements, comme ceux de la vie des végétaux et des animaux, s'exécutent d'après les lois les plus régulières, et en vertu d'affinités qu'on pourrait presque appeler des choix. Et l'on ne s'arrête pas là: soit que le mot amène l'idée, soit que l'idée ait appelé le mot, on finit par déclarer que cette sensibilité est une sensibilité véritable, une sensibilité qui se sent; opinion qui fait d'un minéral une créature animée, du monde un grand animal, et qui, plus d'une fois soutenue, porte dans l'histoire de la philosophie un nom qu'il n'est pas besoin de rappeler.

ireur, circonvient les magistrats et en obtient une sentence
ne comme diffamatoires et la lettre à Voetius et la lettre au
, où Descartes racontait toute sa querelle avec Voetius dont
portrait peu flatté. Descartes lui-même, comme un cri-
cité, au son de la cloche, à comparaître, sous la double ac-
athéisme et de calomnie. L'affaire pouvait être grave; à tout
iquait-il d'être condamné à une forte amende et à voir ses
s par la main du bourreau. Il s'en tira par la protection de
ur de France et du prince d'Orange, qui fit blâmer les
'Utrecht par les états de la province. Descartes lui-même,
ttre remarquable par sa noblesse et sa fermeté, avait de-
faction aux magistrats de la ville, trompés par Voetius,
juité de leurs sentences et de leurs poursuites, et contre
n de tout ouvrage en sa faveur, et cité Schoockius comme
r devant le sénat académique de l'université de Groningue,
professeur. L'affaire tourna à la confusion de Voetius; car
se défendit en l'accusant d'avoir falsifié son manuscrit,
ajouté la comparaison de Vanini. Il déclara que, quant
enait nullement Descartes pour un impie et un athée. Ces
s et ces rétractations furent consignées dans la sentence
on engagea Descartes à s'en contenter et à ne pas pousser
s avant. Descartes sortit donc ainsi avec honneur et avan-
lutte contre Voetius. Après la mort de Descartes, Voetius
sans obtinrent un certain nombre de décrets des synodes
ersités contre la philosophie. Ils réussirent, en 1676, à
inir l'enseignement des universités d'Utrecht et de Leyde.
ré tous ces décrets, le cartésianisme continua de se déve-
être publiquement enseigné dans presque toutes les uni-
la Hollande.
ius et ses luttes avec Descartes, il faut consulter la *Vie de*
par Baillet; les deux lettres de Descartes à Voetius et au
, et sa lettre apologétique aux magistrats de la ville

F. B.

TÉ. Nous entendons par *volonté* la même chose que la *li-*
ots *volontaire* et *libre* ont exactement le même sens. Tout
ors de la liberté est hors de la volonté. Nous renvoyons donc
ERTÉ. Si l'on veut connaître les rapports de la liberté avec
phénomènes actifs, on pourra consulter les mots ACTIVITÉ,
HABITUDE.

AIRE naquit à Châtenay, près de Sceaux, en 1694. Il étu-
ge Louis-le-Grand, sous les jésuites. Présenté à Ninon par
Châteauneuf, il lui plut, et elle lui légua 2,000 fr. pour
s livres. Cet abbé l'introduisit encore dans la société des
its, où régnait une grande liberté de penser. Il fut mis un
Bastille (1715 pour une satire, qu'il n'avait pas faite, contre
. Insulté par un chevalier de Rohan, il lui demanda répara-
und seigneur le fit battre par ses valets et mettre à la Bastille
en sortit au bout de six mois, mais avec l'ordre de quitter

la France, et se rendit en Angleterre, où il admira une natio
vait libre sous la royauté constitutionnelle, et une philosophi
qui substituait à la religion et à la morale révélée la religion e
rale naturelle. Il se lia avec Toland, Tindal, Collins, Bolingl
revint clandestinement en France; en 1735, il publia ses *Le
les Anglais*. Le clergé demanda la suppression de ces lettres,
tint par un arrêt du conseil : le parlement brûla le livre, le g
sceaux fit exiler l'auteur. Voltaire, l'orage passé, revint à P
peu après se réfugia au château de Cirey (en Lorraine), chez
quise du Châtelet, son amie (1735-40). En 1740, pressé par
de Prusse, il se rendit près de lui, à Vesel, et trois ans après
renvoyé avec une mission, qui réussit. Deux fois refusé à l'Ac
il y entra en 1746. Recueilli à Sceaux par la duchesse du Main
néville par Stanislas, il perdit, en 1749, madame du Châtelet
1750, se rendit près de Frédéric, qui lui offrait une grande
Des mésintelligences survinrent entre lui et Maupertuis, e
suite, entre lui et Frédéric; il quitta la Prusse (1753); il s
près de deux ans, dans l'Allemagne et dans l'Alsace, habita
temps les Délices, aux portes de Genève, et se fixa enfin à
dans le pays de Gex (1758), pays presque indépendant. On l'
patriarche de Ferney. En 1778, il fit un voyage à Paris, y fut
avec un enthousiasme prodigieux, et y mourut trois mo
(30 mai). Comme il lui avait échappé à ses derniers moments,
refusa de l'enterrer à Paris : son corps errant fut reçu à l'ab
Scellières par l'abbé Mignot, son neveu, et, en 1791, solenn
transporté au Panthéon.

Nos philosophes du XVIII^e^ siècle professent que toutes l
viennent de l'expérience. Comme cette formule est celle du
lisme, on les prend volontiers pour sensualistes; et comme le
lisme nie l'âme, Dieu, la justice et la liberté, on leur impose
l'âme, Dieu, la justice et la liberté, sous peine d'inconséquenc
ont justement défendu la liberté politique et la justice sociale;
séquence est donc flagrante, et les hommes de ce siècle, dis
ces philosophes, sont aussi inconséquents que leurs maîtres.

Qu'un philosophe se démente, il n'y a là rien de bien étonna
une génération ! Qu'un homme pense d'une façon et agisse d
cela se voit chaque jour; mais qu'un peuple en fasse autant, q
selon certains principes, et agisse selon les principes diamét
contraires, qu'il soit matérialiste, athée, égoïste, fataliste fe
qu'avec cette même ferveur il se porte aux institutions génére
combattent de front le matérialisme, l'athéisme, l'égoïsme et
lisme, cela ne se comprendra jamais.

La contradiction qu'on signale n'existe pas. Il faut ent
formule citée : elle a deux significations. Voici la premiè
sens sont l'unique source de nos idées; il n'y a dans notre
ment que ce que les sens y ont apporté; notre esprit peut o
les données de l'expérience, composer, décomposer, compare
raliser, classer, induire et raisonner, mais il n'ajoute rien du
le moindre élément nouveau, il ne crée rien de nouveau que l'
ces éléments; il est stérile.

econde signification : Si l'expérience n'agissait pas, l'es-
pas non plus. Si nous ne connaissions d'abord, par les
science, le monde extérieur et le monde intérieur, nous
pas à connaître Dieu ; si nous ne connaissions d'abord
t la conscience des sentiments et des actions humaines,
rions pas à connaître le bien et le mal.
entre ces deux interprétations de la même formule une
orme, la différence de l'erreur à la vérité. Il est très-faux
nce soit *l'origine* de toutes nos idées, il est très-vrai que
est *à l'origine* de toutes nos idées. Il est très-faux que
érité, qu'il ne produise rien de son fonds, et qu'il se borne
s données de l'expérience ; mais il est très-vrai que si
n n'entrait d'abord en jeu, l'esprit n'entrerait pas en jeu
, que, pour qu'il produise, il faut qu'il soit provoqué. Par
formule célèbre « toutes nos idées viennent des sens »
ne et l'autre chose, et deux personnes qui la répètent
vent fort bien ne pas s'entendre et même se combattre.
à demander aux philosophes du XVIII^e^ siècle de s'expli-

s'en souvient, avait attribué à Descartes l'idée bizarre
ions au monde avec des idées toutes faites, et qu'avant
ux ouverts, nous avons de certaines notions métaphysi-
Descartes assurément n'avait jamais songé. Locke le
us comme il convient et lui fait la leçon, un peu longue,
dans ses *Essais*. Il détruit de fond en comble la théorie des
réfutation bien précieuse, si jamais quelque philosophe
ite absurdité. Nos philosophes français, du XVIII^e^ siècle,
me les autres, n'ont connu Descartes qu'à travers Locke.
mprunte donc sa lourde machine de guerre ; mais en la
llège, et en fait un trait perçant :
sien prit la parole et dit : L'âme est un esprit pur qui a
ventre de sa mère toutes les idées métaphysiques, et qui,
là, est obligée d'aller à l'école, et d'apprendre tout de
u'elle a si bien su et qu'elle ne saura plus. Ce n'était donc
, répondit l'animal de huit lieues, que ton âme fût si
le ventre de ta mère, pour être si ignorante quand tu
arbe au menton.
etit partisan de Locke était là tout auprès, et quand on
dresse la parole : Je ne sais pas, dit-il, comment je pense,
je je n'ai jamais pensé qu'à l'occasion de mes sens.... L'ani-
s sourit : il ne trouva pas celui-là le moins sage ; et le
ne aurait embrassé le sectateur de Locke sans l'extrême
. » *Micromegas*, c. 7.)
ne ce que Voltaire pense à l'occasion de ses sens. Il règle
sophie sur deux maximes, la croyance au sens commun
ès de la pratique : « Je ramène toujours, autant que je peux,
sique à la morale. » (*Corresp. avec Frédéric*, lett. 32.)
ément à ces règles, il admet le devoir, Dieu, la liberté,
désintéressement, même, en plus d'un endroit, la vie

Le voici d'abord établissant la vérité d'une loi morale nécessaire, absolue, éternelle, universelle, contre les empiriques, contre Locke lui-même, qu'il appelle si souvent son maître :

« Kou. — La secte de Laokium dit qu'il n'y a ni juste ni injuste, ni vice ni vertu.

« Cu-Su. — La secte de Laokium dit-elle qu'il n'y a ni santé ni maladie? » (*Cu-Su et Kou.*)

« Plus j'ai vu des hommes différents par le climat, les mœurs, le langage, les lois, le culte, et par la mesure de leur intelligence, et plus j'ai remarqué qu'ils ont tous le même fonds de morale.

« La notion de quelque chose de juste me semble si naturelle, si universellement acquise par tous les hommes, qu'elle est indépendante de toute loi, de tout pacte, de toute religion.

« Je mets en fait qu'il n'y a aucun peuple chez lequel il soit juste, beau, convenable, honnête, de refuser la nourriture à son père et à sa mère quand on peut leur en donner; que nulle peuplade n'a jamais pu regarder la calomnie comme une bonne action, non pas même une compagnie de bigots fanatiques.

« Les plus grands crimes qui affligent la société humaine sont commis sous un faux prétexte de justice.

« Les limites du juste et de l'injuste sont très-difficiles à poser; comme l'état mitoyen entre la santé et la maladie, entre ce qui est convenable et la disconvenance des choses, entre le faux et le vrai, est difficile à marquer. Ce sont des nuances qui se mêlent, mais les couleurs tranchantes frappent tous les yeux. — Il y a mille différences dans les interprétations de la loi morale, en mille circonstances; mais le fond subsiste toujours le même, et ce fond est l'idée du juste et de l'injuste. » (*Le Philosophe ignorant.*)

Ainsi le disciple reprend le maître; il intitule un chapitre : *Contre Locke*, et s'adressant à Hobbes :

« C'est en vain que tu étonnes tes lecteurs en réussissant presque à leur prouver qu'il n'y a aucunes lois dans le monde, que des lois de convention; qu'il n'y a de juste et d'injuste que ce qu'on est convenu d'appeler tel dans un pays. Si tu t'étais trouvé seul avec Cromwel dans une île déserte, et que Cromwel eût voulu te tuer pour avoir pris le parti de ton roi dans l'île d'Angleterre, cet attentat ne t'aurait-il pas paru aussi injuste dans ta nouvelle île, qu'il te l'aurait paru dans ta patrie? — Penses-tu que le pouvoir donne le droit, et qu'un fils robuste n'ait rien à se reprocher pour avoir assassiné son père languissant et décrépit? Quiconque étudie la morale doit commencer à réfuter ton livre dans son cœur. »

Avec cette ferme notion du juste et de l'injuste, on est loin des empiriques, loin de Locke, qui recueille à plaisir les jugements divers des hommes sur ces objets.

Quant à la liberté, Voltaire l'a défendue dans mille endroits, et de plus il nous a laissé un vrai traité sur la matière dans sa discussion avec le fataliste Frédéric (*Correspondance avec le prince royal de Prusse*). La discussion de Voltaire est pressante, juste, spirituelle, éloquente, touchante même; il faut la lire; bornons-nous ici à l'analyser :

1°. La liberté est le pouvoir de penser à une chose ou de n'y pas

[illegible]ser, de se mouvoir et de ne pas se mouvoir, conformément au choix [illegible] notre esprit;

2°. Notre sentiment intérieur, irrésistible, nous assure que nous [illegible]mmes libres. Ce sentiment est si fort, qu'il ne faudrait pas moins, [illegible]our nous en faire douter, qu'une démonstration qui nous prouvât qu'il [illegible]plique contradiction que nous soyons libres. Or, certainement, il n'y [illegible] point de telles démonstrations;

3°. Si je croyais être libre, et que je ne le fusse point, il faudrait que [illegible]ieu m'eût crée exprès pour me tromper. Il ne résulterait de cette il-[illegible]usion perpétuelle que Dieu nous ferait, qu'une façon d'agir dans l'Etre [illegible]uprême indigne de sa sagesse infinie.

4°. Les ennemis de la liberté avouent que ce sentiment intérieur [illegible]xiste; il n'y en a aucun qui doute de bonne foi de sa propre liberté, et [illegible]ont la conscience ne s'élève contre le sentiment artificiel par lequel [illegible]s veulent se persuader qu'ils sont contraints dans toutes leurs actions;

5°. Enfin, les fatalistes sont obligés eux-mêmes de démentir à tout [illegible]oment leur opinion par leur conduite.

On élève des objections contre la liberté.

1°. Des accidents corporels, des passions nous l'enlèvent.

R. — Ce raisonnement est tout semblable à celui-ci : Les hommes [illegible]ont quelquefois malades, donc ils n'ont jamais de santé. Or, qui ne [illegible]it pas, au contraire, que sentir sa maladie et son esclavage, c'est [illegible]ne preuve qu'on a été sain et libre. La liberté dans l'homme est la [illegible]anté de l'âme.

2°. La volonté est toujours déterminée nécessairement par les choses [illegible]ue notre entendement juge être les meilleures, de même qu'une ba-[illegible]ance est toujours emportée par le plus grand poids.

R. — On fait, sans s'en apercevoir, autant de petits êtres de la volonté, [illegible]t de l'entendement, lesquels on suppose agir l'un sur l'autre. Mais [illegible]'est une méprise. Il n'y a qu'un seul être qui juge et résout, passif [illegible]uand il juge, actif quand il résout; et il n'y a aucune liaison entre ce [illegible]ui est passif et ce qui est actif.

Sans doute les différences des choses déterminent notre entende-[illegible]ment. Si la liberté d'indifférence existait, selon cette belle définition, [illegible]es idiots, les imbéciles, les animaux même, seraient plus libres que [illegible]ous; et nous le serions d'autant plus que nous aurions moins d'idées [illegible]t que nous apercevrions moins les différences des choses; c'est-à-dire [illegible]à proportion que nous serions plus imbéciles, ce qui est absurde.

Nous choisissons ce que nous jugeons être le meilleur; mais la né-cessité physique et la nécessité morale sont deux choses qu'il faut distinguer avec soin. Cette nécessité morale est très-compatible avec la liberté naturelle et physique la plus parfaite.

Plus nos déterminations sont fondées sur de bonnes raisons, plus nous approchons de la perfection; et c'est cette perfection, dans un degré plus éminent, qui caractérise la liberté des êtres plus parfaits que nous, et celle de Dieu même; car, que l'on y prenne bien garde, Dieu ne peut être libre que de cette façon.

3°. Dieu prevoit mes actions et infailliblement; donc je ne suis pas libre.

dont la nature l'avait doué ne recevait pas toujours un emploi digne de la tâche élevée et sérieuse à laquelle Villers s'était consacré. Si nobles que fussent ses desseins, le bon goût eût dû le garantir de sorties trop vives et trop fréquentes. Quant à l'analyse du système allemand, elle pèche par un vice contraire : elle est trop brève, trop sèche, trop loin de remplir les conditions qu'impose l'introduction d'une doctrine étrangère. Néanmoins, avant la publication de l'*Allemagne* de Mme de Staël, l'œuvre de Villers est ce qu'il y avait de plus exact et de plus complet en langue française sur les principes et la méthode de Kant. C. Bs.

VINCENT DE BEAUVAIS, en latin *Vincentius Bellovacensis*, naquit à Beauvais ou dans le Beauvoisis, au commencement du XIIIe siècle, étudia à Paris et y prit l'habit de dominicain, probablement avant 1228. Le bruit de son érudition étant parvenu à la cour, saint Louis le choisit pour lecteur et lui témoigna en tout temps une estime particulière. Vincent nous apprend lui-même que le roi prenait plaisir à lire ses livres, et lui procurait les manuscrits dont il avait besoin pour les composer; que la reine Marguerite, Thibault de Navarre, et Philippe, fils de saint Louis, chez lesquels il était admis, l'engageaient à écrire, et qu'il composa plusieurs ouvrages pour répondre à leurs désirs. Echard (*Scriptores ordinis prædicatorum*, t. Ier, p. 212) place sa mort en 1264. Le plus important des ouvrages de Vincent, celui qui lui assure un rang très-distingué parmi les écrivains de son temps, c'est le *Speculum mundi*, ou *Speculum majus*, véritable encyclopédie des connaissances humaines au XIIIe siècle, particulièrement de la théologie et de la philosophie, sur lesquelles se concentrait toute l'activité intellectuelle de cette époque. D'après le prologue des plus anciens manuscrits, il se divise en trois parties, et non point en quatre, comme le donnent les manuscrits d'un âge moderne et les éditions imprimées. Chaque partie porte un titre spécial qui en indique l'objet : *Speculum naturale*, ou le Miroir de la nature; *Speculum doctrinale*, ou le Miroir scientifique, contenant le résumé de toutes les sciences alors connues et la théorie des principaux arts; *Speculum historiale*, ou le Miroir historique, contenant l'histoire universelle du monde jusqu'au milieu du XIIIe siècle. Echard a démontré jusqu'à l'évidence que la quatrième partie, intitulée *Speculum morale*, le Miroir moral, est un extrait de la *Somme* de saint Thomas d'Aquin et d'autres ouvrages théologiques du temps, écrit dans le XIVe siècle. C'est dans le *Speculum naturale* que Vincent de Beauvais traite de l'âme, conformément à la division d'Aristote, qui fait entrer la psychologie dans la physique. Il passe en revue, dans cette partie, l'ouvrage des six jours de la création, d'après l'ordre établi par la *Genèse*, en commençant par les éléments et en finissant par l'homme, après un premier livre consacré à Dieu et aux anges. Dans le *Miroir scientifique* il est question de la philosophie, de la théologie, et de la morale, de la grammaire, de la rhétorique, de la logique et de la poésie, de la politique, de l'économique, du droit civil, de la médecine, des mathématiques, etc. Aristote, Boèce, saint Bernard, Cicéron, mais le premier surtout, sont les auteurs qui ont été le plus mis à contribution. Le *Miroir historique* est le moins intéres-

C'est le sacré lien de la société,
Le premier fondement de la sainte équité,
Le frein du scélérat, l'espérance du juste.
Si les cieux, dépouillés de leur empreinte auguste,
Pouvaient cesser jamais de le manifester,
Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

l'instinct, quoi de mieux que ceci ?
ue ceux qui n'ont pas eu le temps et la commodité d'observer
duite des animaux, lisent l'excellent article *Instinct* dans l'*En-
édie;* ils seront convaincus de l'existence de cette faculté, qui
raison des bêtes, raison aussi inférieure à la nôtre qu'un tourne-
e l'est à l'horloge de Strasbourg; raison bornée, mais réelle;
gence grossière, mais intelligence dépendante des sens comme
re; faible et incorruptible ruisseau de cette intelligence immense
mprehensible qui a présidé à tout en tout temps. » (Dialogue XXIX,
orateurs ou les louanges de Dieu.)
la doctrine de l'intérêt, il se prononce pour le bon parti, et
he directement à Helvetius d'avoir mis l'amitié parmi les vilaines
ns.
là les grandes vérités reconnues; reste à expliquer comment
sont produites dans notre esprit. Kant, Reid, et la philo-
e française n'avaient pas encore passé sur cette question. A
éfaut, n'est-ce pas une chose bien remarquable que la justesse
précision avec lesquelles Voltaire caractérise l'operation de la
humaine. Lui, l'ennemi des idees innées, il vient à l'innéité de
on :
. — Qu'est-ce que la loi naturelle ?
. — L'instinct qui nous fait sentir la justice. » (*Dict. phil., Loi
elle*, dialogue.)
Comment l'Egyptien, qui élevait des pyramides et des obélisques,
Scythe errant qui ne connaissait pas même les cabanes, auraient-
les mêmes notions fondamentales du juste et de l'injuste, si Dieu
it donné de tout temps à l'un et à l'autre cette raison qui, en
veloppant, leur fait apercevoir les mêmes principes nécessaires,
qu'il leur a donné des organes qui, lorsqu'ils ont atteint le
é de leur énergie, perpétuent nécessairement et de la même fa-
a race du Scythe et la race de l'Egyptien? » (*Le philosophe igno-*
.)
Quand votre raison vous apprend-elle qu'il y a vice et vertu ? Quand
nous apprend que deux et deux font quatre. Il n'y a point de
aissance innée, par la raison qu'il n'y a point d'arbre qui porte
feuilles et des fruits en sortant de la terre. Rien n'est ce qu'on ap-
inné, c'est-à-dire né développé; mais, répétons-le encore, Dieu
fait naître avec des organes qui, à mesure qu'ils croissent, nous
sentir tout ce que notre espèce doit sentir pour la conservation de
espèce. » (*Dict. phil., du Juste et de l'Injuste.*)
paraît constant, comme on l'avait annoncé, que Voltaire a reconnu
, la morale, la liberté, l'instinct, le désintéressement; et on vient
oir qu'il a expliqué avec une sagacité merveilleuse le jeu de la rai-

son produisant ces vérités. En métaphysique, il est moins hard faible : il paye la rançon de ses qualités. Comme il croit ferme sens commun, aussi il ne croit volontiers qu'au sens commun; il ramène sa métaphysique à la morale, il ne prend guère p que ce qui est absolument utile à la morale, et se passe du re fessant que si une vérité était nécessaire pour bien vivre, nous l'aurait pas cachée.

Qu'on soit juste, il suffit ; le reste est arbitraire.

Il fait plus, il le rejette et défend qu'on le recherche. L sité métaphysique engendre les systèmes, ruine du sens c l'attachement aux dogmes métaphysiques engendre le fan ruine de la morale. Qui veut du bon sens et de la tolérance pousser la métaphysique. Voltaire a tort assurément dans ce scription ; mais de son temps, en présence d'une philosophie ditée par les systèmes et l'intolérance civile, avoir tort ainsi avoir raison. Cependant il se permettait quelques courses d région mystérieuse : on l'a vu tentant de concilier, non sans h la liberté humaine avec la prescience et la providence divine il se permet d'expliquer l'origine du mal. Il a beau dire : « Je t car je vais dire quelque chose qui ressemble à un système ; » c' un système :

« Des deux tonneaux de Jupiter, le plus gros est celui du m pourquoi Jupiter a-t-il fait ce tonneau aussi énorme que celui teaux? Ou comment ce tonneau s'est-il fait tout seul? » (*madame du Deffand*, 1756.) Ce terrible ennemi de la métaphy s'y lancer ; ce terrible ennemi de l'optimisme de Leibnitz revie bien des rencontres, dans *Jenni* surtout, dans son *Poëme sur le de Lisbonne*, à l'espérance, qu'il tâche de fonder ; et, d lettre, il nous révèle le fond de sa pensée : « Je ferais grâce à c misme, pourvu que ceux qui soutiennent ce système ajo qu'ils croient que Dieu, dans une autre vie, nous donnera, miséricorde, le bien dont il nous prive en ce monde, selon sa C'est l'éternité à venir qui fait l'optimisme, et non le moment pr (*Lettre à M. Vernes*, 1758.)

Vraiment, pour un philosophe qui a une telle peur des té ce n'est pas mal s'y reconnaître. Il a eu seulement le tort de re à la métaphysique une question qui est de simple analyse, la q de la spiritualité de l'âme. J'ai conscience de ma pensée, et d même qui pense ; j'ai conscience non pas de plusieurs êtres, m seul ; je suis donc un, simple, un esprit. La connaissance de l'i rialité de l'âme n'est pas plus cachée que cela. Par malheur, avait prétendu que Dieu peut faire penser la matière, et Voltaire Ils cherchent tous les deux *s'ils ont une âme*, c'est-à-dire ils s chent eux-mêmes, et ne se rencontrent pas, ce qui est infaillibl

Voltaire avait tort sans doute, la pensée suppose nécessairem principe simple ; et le *feu élémentaire*, sous la forme duquel no teur s'efforce de concevoir l'âme, n'est point encore assez subt de certaines opérations. Mais, quelles que soient son opinion erreur sur ce point, il faut avouer qu'il n'est pas matérialiste. O

rialiste pour prétendre que la matière peut penser comme le
prit, mais pour prétendre que le principe qui respire et mange
ssus du principe qui pense, sent et veut; que la vie intépend de la vie physique, est de moindre valeur qu'elle, et s'é- : elle. En vain affirmerait-on que le corps est esprit et que st corps; pour être matérialiste ou spiritualiste, il faut dire chose de plus, se prononcer sur le rang de l'un et de l'autre. avisera jamais de placer Leibnitz parmi les matérialistes, lui s deux choses de même substance, simples au fond toutes les quand on rencontre de certaines propositions de d'Holbach mettrie, on ne croit pas nécessaire, pour savoir ce qu'ils les interroger sur le composé et le simple. Or, Voltaire ur le point essentiel : il maintient inflexiblement l'âme su- au corps, en prix et en puissance, la vie intellectuelle et périeure, dans chacun de nous, à la vie matérielle, et dans , la justice supérieure au plaisir. Il serait au moins un étrange le.

ons dit quelles vérités philosophiques Voltaire reçoit; voyons il entend la science elle-même, et quelle direction il lui a

néral l'homme peut, à l'égard de la vérité, prendre quatre férents :

croit simplement, sans s'interroger; c'est l'état où sont la es hommes, qui admettent en même temps Dieu et le monde, et l'âme, etc., et n'y voient aucune difficulté.

s difficultés se présentent, et, quelque fortes qu'elles paraisn'a pas le courage de sacrifier une vérité. On ne sait comment Dieu et le monde, le corps et l'âme, la liberté et les lois na- la liberté et la prescience et la Providence divine, le bien et a mort et l'immortalité; pourtant on croit à toutes ces choses, des oppositions.

n se décide, on prend parti pour une vérité contre une autre. adiction semble insupportable, et on aime encore mieux se ence en rejetant telle ou telle proposition particulière, que de nter absolument la raison, qui ne se paye point de contradicnsuite on choisit selon son inclination : les uns le visible, les nvisible; les uns l'humain, les autres le divin; on absorbe la dans le créateur ou le créateur dans la création; on confond avec l'âme ou l'âme avec le corps; on nie la liberté ou la chaîne es physiques, la liberté humaine ou la prescience et la provi- Dieu, le plan parfait du monde ou ses imperfections, la vie ou la vie future. Ainsi, la science ramène l'unité dans nos es.

lais cette unité est fausse, achetée au prix de la vérité. Les es détruites revivent, et plus d'une fois inquiètent l'esprit : on ait les admettre, on ne peut non plus les rejeter. Que faire? er de vivre ensemble, en les accordant; montrer que la con- n est seulement apparente, et qu'au fond toutes ces vérités bien es vont ensemble; qu'il en est de l'ordre de la raison comme e des phénomènes célestes, où deux forces opposées, celle qui

éloigne du centre et celle qui y ramène, produisent par leur co
ce beau système que nous voyons; enfin, que la vraie unité n'e
confusion mais harmonie. En conséquence, on concilie toutes le
rités. Voltaire essaye tour à tour chacun de ces partis, et flotte
tous, sans pouvoir se tenir à aucun. Trop philosophe pour se con
d'abord du pur sens commun, il voit la difficulté d'en accorde
principes, et dans une foule de passages, il la montre à nu. P
cherche à s'en tirer, et alors il a ses bons et ses mauvais jours.
les mauvais jours, l'âme est une fonction du corps, et meurt avec
comme le son avec l'instrument, la liberté s'évanouit dans la séri
causes naturelles, et le monde est la proie du mal. Dans les mei
jours, ou bien « après avoir cassé son fil, » il en revient à la croy
des simples, « aux arguments de bonne femme, » ou, plus hard
concilie le libre arbitre avec l'ordre général, avec la prescience
providence divine, il admet le mal condition du bien dans l'uni
et la vie future complément nécessaire de la vie présente, pour effr
les méchants. Et il faut avouer qu'il a été souvent hardi jusque-là.
ne citer que les plus grands de ses traités philosophiques, tou
correspondance avec Frédéric sur la liberté, les *Sept discours su*
sur l'homme, le *Poëme sur la loi naturelle* et l'*Histoire de Jenni*,
dans cet esprit.

Voilà quelle est la philosophie de Voltaire, et quel est l'esprit
l'a produite. C'est simplement le bon sens, qui, indépendant de tou
systèmes, repousse l'exagération et l'erreur, de quelque côté qu'
viennent, de l'idéalisme ou de l'empirisme.

Voltaire, en effet, n'est content ni de Descartes, ni de Locke,
se borne à rétablir une à une les vérités du sens commun
foi de l'évidence naturelle, chacune portant avec elle sa lumière,
justifiant par elle-même, isolée, indépendante. Même il essaye de
montrer ensemble, formant un concert; mais là il faiblit, et, ma
d'heureuses rencontres et de beaux mouvements, il n'atteint pas Ro
seau, la belle profession de foi du *vicaire savoyard*.

Il n'en a pas moins une place distinguée dans l'histoire de
philosophie moderne : il l'arrête sur la pente où l'idéalisme et l'em
risme la précipitent, et la remet dans le bon chemin; il retient ob
nément, avec l'opiniâtreté du bon sens, toutes les vérités premi
que la réflexion emportée prétend lui arracher; et il réduit les sy
tèmes à enfermer, à lier, à développer ces vérités premières.

Il est temps de voir Voltaire à l'œuvre pour convertir le monde
sa morale. Cette morale est tout entière en deux mots : tolérance
et humanité. Ces deux mots renferment toute la morale humaine
s'abstenir et agir, ne pas violer la liberté, aider la liberté, et r
viennent exactement à l'ancienne maxime : Ne faites pas à autrui
que vous ne voudriez pas qui vous fût fait; faites à autrui ce que vo
voudriez qui vous fût fait. Seulement, cette maxime est transport
de la vie privée dans la vie commune, et, par une grande entrepri
on ne se propose plus de réformer les membres du corps social, ma
le corps même.

Voltaire eut l'honneur de vouloir cela et de l'accomplir. Mais su
il combattit soir nuit soutenant par l'énergie de

corps mourant, le forçant de vivre et de se tenir debout.
re ne rapporte pas une lutte plus longue, plus inexorable
mme pour une cause; et la cause était ici celle du genre
. Dans quelque pays, dans quelque siècle que fût un droit
, il le relevait; il vengeait de la même plume les victimes
arbarie de tous les temps, les familles innocentes réfugiées
maison, et les protestants égorgés, il y avait deux siècles,
nuit de la Saint-Barthélemi. Il n'obtint pas toujours justice,
la demanda toujours et l'obtint souvent. Il fit ce qu'eût fait
nme généreux : il servit les innocents de sa fortune et de son
e; il fit ce que lui seul pouvait faire en leur faveur, il souleva
.

elons les plus célèbres de ses clients :

rd le malheureux et innocent amiral Bing, sacrifié par la poli-
Pitt.

la famille Calas. Calas est un vieillard de soixante-huit ans,
nt protestant de Toulouse. Un de ses fils se convertit, un autre
dans la maison paternelle. L'opinion fanatisée accuse Jean
'avoir tué son fils, pour empêcher son abjuration prochaine,
être fait aider par un troisième fils, Pierre. On voit même dans
gement le prélude d'un massacre général des catholiques. Le
David procède contre les accusés, qui sont mis aux fers. Les
à la majorité de huit voix contre cinq, prononcent. Le parle-
nfirme le jugement. On bannit Pierre, on enlève les filles à
re, et leur père, condamné à la roue, meurt en protestant de
ocence (1762). La mère vient à Paris, des avocats s'émeuvent en
ur; Voltaire prend en main cette cause et passionne l'opinion
. Le conseil d'État appelle à lui l'affaire; deux ans après casse
e Toulouse, revise le procès, réhabilite à l'unanimité la mé-
e Jean Calas, écrit en corps au roi, qui répare la ruine de
le. Le capitoul David meurt fou. Voltaire a donné à cette
rois ans de sa vie, et il disait, au rapport de Condorcet :
t tout ce temps, il ne m'est pas échappé un sourire que je
le sois reproché comme un crime. » Voilà un bel acte et un
ot.

Sirven. Une jeune servante protestante, de la même province,
à ses parents, enfermée dans un couvent, s'échappe et se
ns un puits. Sirven, son père, accusé, condamné à mort par
ace, se réfugie avec sa femme à Ferney. Sa femme meurt en
e fatigue et de douleur; Voltaire le décide à comparaître à
e, et, par son éloquence, par son influence, le fait absoudre.
famille de pauvres gentilhommes dépouillée par les jésuites.
les fait rentrer dans leur bien.

omte de Lally. Il est condamné à Paris (1766), pour sa conduite
nde; l'arrêt de mort ne cite aucun crime déterminé, annonce
le soupçon, et s'appuie sur le témoignage d'ennemis déclarés.
e plaide douze ans, et, pour sa récompense, il apprend, au
t de mourir, que l'arrêt injuste est cassé. On connaît les der-
ots que sa main ait écrits; ils sont adressés au fils de la vic-
« Je meurs content : je vois que le roi aime la justice. »

Le chevalier de la Barre. En 1765, trois jeunes gens d'Abbe dont le plus âgé a dix-neuf ans, sont accusés d'avoir gardé la tête verte quand, à vingt-cinq pas, une procession passait; d'avoir c des chansons de corps de garde, moitié impies, moitié licenci et, en conséquence, *véhémentement soupçonnés* d'avoir brisé un cifix de place publique. L'évêque d'Amiens lance des mandem lieutenant du tribunal de l'*élection*, Duval de Saucourt, condu enquête, et les juges d'Abbeville condamnent le jeune de la Bar question ordinaire et extraordinaire, à être décapité et brûlé; le d'Etallonde à avoir la langue et le poing coupés, et être brûlé à feu (1766). Le parlement de Paris confirme la sentence. La Ba exécuté; d'Etallonde s'enfuit près de Voltaire, puis, à sa recom dation près du roi de Prusse; qui le fait officier dans son a Voltaire ne cessa d'écrire et de s'agiter pour rendre odieux le m de la Barre et obtenir la grâce de d'Etallonde. Son premier v accompli, le second ne devait pas l'être.

Et Martin (1768), et Montbailli (1770), exécutés pour des c que les vrais coupables avouèrent plus tard; leurs biens confi leur famille dispersée! « Il ne s'agit que d'une famille obscure et p de Saint-Omer; mais le plus vil citoyen massacré sans raison s glaive de la loi est précieux à la nation et au roi qui la gouv (*Mépris d'Arras.*)

Enfin, les serfs du mont Jura. Les chanoines de Saint-Clau Franche-Comté, avaient des serfs; douze mille habitants étaie claves de vingt moines, et soumis, dans toute son étendue, a sauvage de main-morte. Voltaire devait protester contre la serv quelque part qu'elle fût; il le fit avec énergie, avec opiniâtreté réussit pas pour le moment: il eut seulement la joie de voir abolir la servitude dans ses domaines; la révolution de 1789, p de son esprit, décréta la liberté de tous les serfs dans toute la F

Pour mieux dire, Voltaire n'a jamais eu qu'un seul client, la Pour le servir, il a été infatigable. « On dit que je me répète, é il; eh bien! je me répéterai jusqu'à ce qu'on se corrige. »

Au nom de la raison, il réclame avant tout la tolérance, c'est la liberté de conscience, la première des libertés, contre le fan qu'il appelait « la rage des âmes, » contre l'inquisition, ministr fanatisme. Il vit l'impératrice de Russie, les rois de Danem Pologne, de Prusse, et la moitié des princes d'Allemagne établ tement la liberté de conscience dans leurs Etats, et l'inquisiti armée même en Espagne.

En politique, il voulait le gouvernement anglais, « qui conse ce que la monarchie a d'utile, et tout ce qu'une république a de saire; » des lois uniformes; l'économie dans les finances; la s sion de la vénalité des charges.

En fait de justice, une réforme hardie sur cette maxime : « sez, mais ne punissez pas aveuglément; punissez, mais utilem on a peint la justice avec un bandeau sur les yeux, il faut que l soit son guide. » — Une législation scrupuleuse sur la nature et des preuves : « La loi est devenue un poignard à deux tranchan égorge également l'innocent et le coupable. » — Un conseil, un

rmis à l'accusé. Le code criminel dirigé pour la sauvegarde
s, comme en Angleterre; non pour leur perte, comme en
Point de procédures secrètes. « Est-ce à la justice à être
n'appartient qu'au crime de se cacher. » — Suppression de
« invention excellente pour sauver le coupable robuste, et
e l'innocent faible de corps et d'esprit. » — Tous les arrêts
Prévenir les délits autant qu'il est possible, avant de penser
; prévenir le vol en essayant de détruire la misère, qui y
ient l'infanticide, par la création d'hospices pour les accou-
secrets. — Proportionner les peines aux délits; ne point
etites fautes comme de grands crimes. — Supprimer des
ne doivent pas l'être aux yeux de la société : l'hérésie, le
e suicide, les mariages des dissidents entre eux ou avec les
. Ne point punir les dissensions d'école : « En fait de livres,
s'adresser aux tribunaux et aux souverains de l'État que
tat est compromis. » — Supprimer des peines : la peine de
if dans le cas où il n'y aurait pas d'autre moyen de sauver
us grand nombre, le cas où l'on tue un chien enragé. Dans
occurrence, condamnez le criminel à vivre pour être utile;
le continuellement pour son pays, parce qu'il a mal à son
t réparer le dommage; la mort ne répare rien. » — Suppri-
plices recherchés : « Aucun supplice n'est permis au delà de
ort; joindre la pitié à la justice. » — Supprimer la confis-
; enfants ne doivent point mourir de faim pour les fautes de
— En somme, diminuer le nombre des délits en rendant les
plus honteux et moins cruels. « L'amour de l'honneur et la
a honte sont de meilleurs moralistes que les bourreaux. » —
n Voltaire, la justice naturelle est au-dessus de la loi, et
leur à l'ordre injuste d'un pouvoir légitime. « Un crime est
me, soit qu'il ait été commandé par un prince dans l'aveu-
sa colère, soit qu'il ait été revêtu de patentes scellées de
avec toutes les formalités possibles. » (Voir *Voyage de la
Prix de la justice et de l'humanité; — Commentaire sur
lois*, etc.).

vec beaucoup d'autres réformes dérivées de celles-là, ce
re entendait par civilisation, et désirait pour son pays. Il
insi la grande révolution de 1789.

la on peut, si l'on veut, l'accuser de n'avoir pas de cœur.
il est bien d'être touché des souffrances que la nature et la
igent aux hommes, maladies, ruines, pertes du cœur, et,
rces, d'y remédier; il est bien d'être un Vincent de Paul,
e charité; il convient à la créature de souffrir de la souf-
e autre créature. Il est des âmes moins tendres aux dou-
luelles : passionnées pour la raison, sensibles à ses maux,
ses blessures, elles ne sont émues que des grands intérêts,
justice, la dignité de l'espèce humaine, par une sensibilité
, plus vaste et plus mâle. L'esprit humain plongé dans
ou se débattant dans l'erreur, la liberté de conscience
a liberté personnelle enchaînée, des populations frémissant
t sous le despotisme, la justice muette ou instrument d'ini-

quité, les consciences perverties, l'honnêteté opprimée, la raison terrassée par la force : voilà les misères dont elles sont touchées. Ces misères, Voltaire les voit, les entend et les sent avec une énergie incomparable, et avec une énergie incomparable aussi il les combat. C'est son honneur immortel et l'honneur de la France, à laquelle il appartient, de représenter la réclamation éternelle et universelle de l'esprit indigné, de l'âme émue, contre l'odieux et l'absurde de ce monde; et, dans les plus mauvais jours, quand tout effort semble vain, il faut se répéter à soi-même la maxime de bonne espérance : « La raison finira par avoir raison. »

Un reproche plus mérité à lui adresser est d'avoir été injuste pour le christianisme. Jaloux des droits de la raison, il suspecte ce qui la dépasse et combat ce qui la choque; mais il n'a pas aperçu ce que la philosophie même peut admirer dans le christianisme : Dieu au-dessus du monde, l'âme au-dessus du corps, le devoir au-dessus du plaisir, l'humilité devant Dieu, la sévérité pour soi, la douceur pour les autres, l'effort au dedans et au dehors contre le mal, pour préparer le règne de Dieu, c'est-à-dire le règne du bien sur terre. A quoi donc travaillait-il lui-même?

On ne tente point ici, à propos de Voltaire, une de ces réhabilitations paradoxales pour lesquelles on n'a aucun goût, et que ce recueil n'admettrait pas; on prétend seulement rendre justice à qui de droit. On ne fait pas de Voltaire un mystique, parce que d'autres en ont fait un athée; on reconnaît en lui un esprit altéré de lumière, qui affirme là où elle inonde les yeux, et doute dès qu'elle s'obscurcit; assuré, sur trois ou quatre points, Dieu, la liberté et le devoir, flottant sur le reste; un esprit juste qui a trouvé à peu près toutes les vérités, et n'a failli qu'en ne leur donnant pas leur nom; un chef de parti habile, qui, pour rétablir la philosophie discréditée par les systèmes, a rejeté les systèmes et réintégré le sens commun; un esprit sage qui a réglé ses croyances sur les nécessités de la morale; une âme sensible à la justice, courageuse et infatigable pour la défendre : un apôtre de l'humanité.

On pourrait composer une bibliothèque de tous les ouvrages qui ont été publiés sur Voltaire; et quant aux éditions de ses *OEuvres*, elles sont innombrables. L'auteur de cet article a essayé de faire connaître les opinions philosophiques de Voltaire dans un écrit spécial : *La philosophie de Voltaire, avec une introduction et des notes*, in-12, Paris, 1848. E. B.

VRAISEMBLANCE. *Voyez* PROBABILITÉ.

W

WACHTER (Jean-G[illegible] confondre avec un autre Jean-Georges Wa[illegible] un philosophe et un th[illegible]

D'

semi de la doctrine de Spinoza, il s'y laissa gagner peu à peu, et finit par la trouver dans les plus anciennes traditions du peuple juif et au berceau même du christianisme. Son premier ouvrage, *Concordia rationis et fidei, sive Harmonia philosophiæ moralis et religionis christianæ*, in-8°, Amsterdam, 1692, est complétement étranger à cet ordre d'idées, et n'a pas d'autre but que la conciliation de la raison et de la foi. Voici dans quelles occasions il prit parti contre Spinoza : Un protestant de la confession d'Augsbourg, Jean-Pierre Speeth, s'étant converti au judaïsme sous l'influence qu'exercèrent sur lui les livres kabbalistiques, provoqua Wachter à l'imiter, et engagea avec lui une correspondance d'où sortit le petit livre intitulé *le Spinozisme dans le judaïsme* (*der Spinozismus im Judenthum*, in-12, Amsterdam, 1699. Dans ce second écrit, Wachter attaqua à la fois la doctrine de Spinoza et la kabbale, les confondant l'une avec l'autre, et les accusant toutes deux d'athéisme. Dans un troisième ouvrage, qui a pour titre : *Elucidarius cabalisticus*, in 8°, Rome, 1706, Wachter tient un autre langage. Spinoza n'est plus pour lui l'apôtre de l'athéisme, mais un vrai sage qui, éclairé par une science sublime, a reconnu la divinité du Christ et toutes les vérités de la religion chrétienne. Il fait également amende honorable devant la kabbale, en distinguant toutefois, sous ce nom, deux doctrines essentiellement différentes : la kabbale moderne et la kabbale ancienne. La première demeure sous le poids de son mépris ; mais la seconde, qui a dure, selon lui, jusqu'au concile de Nicée, était la croyance même des premiers chrétiens et des plus anciens Pères de l'Église. Enfin, sur la fin de sa vie, si nous en croyons Brucker (*Historia critica philosophiæ*, t. VI), Wachter aurait composé une *Histoire des Esseniens*, restée inédite, où il aurait soutenu que, dans l'origine, l'essénianisme et le christianisme se confondaient ; que le Christ était essénien, et que la religion chrétienne n'est que la doctrine essénienne perfectionnée.

WALCH (Jean-Georges), né à Meiningen en 1693, mort en 1775 à Iéna, où il professait, depuis 1717, la philologie et la théologie, chef d'une famille célèbre parmi les savants d'Allemagne, a beaucoup écrit sur les deux objets de son enseignement ; mais on lui doit aussi quelques ouvrages qui intéressent la philosophie, et où se fait sentir principalement l'influence de Leibnitz : *Pensées sur le système de la nature, comme introduction pour les colléges de philosophie*, in-8°, Iéna, 1723 (allem.) ; — *Lexique philosophique*, in-8°, Leipzig, 1726 (allem.), publié pour la quatrième fois en 1775, en 2 vol. in-8°, avec des additions considérables de Henning ; — *Historia logicæ*, dans ses *Parerga academica*, in-8°, Leipzig, 1721 ; — dans le même recueil, *Diatribe de præmiis veterum sophistarum, de enthusiasmo veterum sophistarum* ; — *Introduction à la philosophie*, publiée d'abord en allemand, in-8°, Leipzig, 1727, puis en latin, in-8°, Lubeck, 1730, plusieurs fois réimprimé. — Son fils Jean-Ernest-Emmanuel Walch est l'auteur d'un mémoire sur les philosophes éristiques, *Commentatio de philosophiis eristicis*, in-4°, Iéna, 1755. — Un autre Walch (Chrétien-Guillaume-François) a laissé un mémoire sur la philosophie orientale : *Commentatio de philosophia orientali*, imprimé à la suite de *Syn-*

tagma commentationum Societatis scientiarum, de Michaelis, in-4°, Gœttingue, 1767. X.

WATTS (Isaac), né à Southampton en 1674, mort à Newington en 1748, après avoir consacré toute sa vie à la piété, à la méditation, à l'instruction de la jeunesse, s'est signalé à la fois comme poëte, comme théologien et comme philosophe. Des nombreux ouvrages qu'il a produits, il n'y a que les suivants qui aient le droit de nous intéresser : *Logique*, ou *le droit usage de la raison dans la recherche de la vérité*, avec *diverses règles pour se préserver de l'erreur dans les affaires de la religion et de la vie humaine, aussi bien que dans les sciences*, in-8°, Londres, 1736; — *Supplément au traité de Logique*, etc., in-8°, ib., 1741; — *le Perfectionnement de l'entendement humain* (*Improvement of the mind*), traduit en français par Daniel de Superville, sous le titre de *Culture de l'esprit*, in-12, Lausanne, 1762 et 1782. Les deux ouvrages précédents n'ont pas été traduits. Watts a laissé aussi des *Essais philosophiques sur divers sujets, l'espace, la substance, le corps, l'esprit, les idées innées, avec des remarques sur l'entendement humain de Locke;* et un *Petit traité d'ontologie*, in-8°, Londres, 1733. Les œuvres de Watts ont été publiées ensemble, 6 vol. in-4° et 6 vol. in-8°. On trouvera sa biographie dans l'*Histoire des églises dissidentes :* car Watts était non-conformiste, et l'esprit ardent de sa secte se mêle à toutes ses productions. Nous citerons aussi des *Méditations pieuses*, traduites d'Isaac Watts, in-18, Paris, 1827. X.

WEBER (Joseph), né à Rain, dans la Bavière, en 1753, a exercé diverses fonctions ecclésiastiques et universitaires; a enseigné successivement la philosophie et la physique, tantôt à Dillingen, tantôt à Landshut, et est mort dans un âge très-avancé, vicaire général à Augsbourg. C'est un philosophe et un physicien spéculatif de l'école de Schelling, mais qui a d'abord appartenu à l'école de Kant. Indépendamment d'un grand nombre d'ouvrages sur la physique, la théologie et l'éducation, il a laissé les écrits suivants, tous rédigés en allemand ou en latin, qui intéressent particulièrement la philosophie : *Propositions de philosophie théorétique*, in-8°, Dillingen, 1785; — *Fil conducteur pour des leçons sur la théorie de la raison*, in-8°, ib., 1788; — *Institutiones logicæ*, in-8°, ib., 1790; — *Logica in usum eorum qui eidem student*, in-8°, Landshut, 1794; — *Metaphysica in usum eorum qui eidem student*, in-8°, ib., 1795; en même temps que cet ouvrage, a paru une dissertation intitulée : *Disquisitio critica : Estne metaphysica possibilis?* — *Essai pour adoucir les jugements sévères portés sur la philosophie de Kant*, etc., in-8°, Wurtzbourg, 1793. Les ouvrages que nous venons de nommer appartiennent à la première période de l'auteur, celle où il était encore un fervent kantiste. Voici ceux qui appartiennent à la seconde période, quand il subissait l'influence de M. de Schelling : *Métaphysique des choses sensibles et de ce qui est au-dessus des sens*, in-8°, Landshut, 1801; — *Manuel de la science de la nature*, in-8°, ib., 1805; — *La seule vraie philosophie*, in-8°, Munich, 1807; — *Sur ce qu'il y a de meilleur et de plus grand*, in-8°, ib., 1807; — *La philosophie, la religion et le christianisme réunis pour la gloire*

le bonheur de l'homme, in-8°, ib., 1808-11; — *la Physique considérée comme une science, ou Dynamique de toute la nature*, in-8°, Landshut, 1819; — *Science de la nature materielle, ou Dynamique de la matière*, in-8°, Munich, 1821. Wéber ne sépare pas les sciences naturelles de la philosophie, et l'on retrouve aussi son système dans ses écrits sur le galvanisme, sur le magnétisme, l'électricité, etc.

X.

WEIGEL (Valentin), né en 1533 à Hayn, près de Dresde; mort en 1588 à Tschopau, en Misnie, où, depuis 1567, il exerçait les fonctions de pasteur luthérien, est un des représentants les plus célèbres et les plus savants du mysticisme allemand au XVII^e^ siècle. Il passa toute sa vie, obscur et ignoré, dans la pratique des vertus évangéliques, et ses écrits mêmes ne furent publiés complétement qu'au commencement du XVII^e^ siècle; mais l'instituteur Wincker en ayant fait connaître une partie immédiatement après sa mort, il s'éleva dès lors autour de son nom une bruyante controverse, les uns criant à l'impiété et au blasphème, les autres voyant en lui l'organe de la vraie foi et un des maîtres les plus profonds de la science intérieure.

Weigel nous apprend lui-même comment il fut introduit dans ce qu'il appelle *la bonne voie*. Il était resté fidèle à la philosophie et à la théologie de l'école, lorsqu'il lut, par hasard, le petit livre de la *Théologie germanique*, et bientôt après les écrits de Tauler. Aussitôt ses yeux s'ouvrirent; il s'aperçut que le mensonge habitait en lui et qu'il n'y avait pas une chaire, dans près de la moitié de l'Europe, qui ne fût occupée par un faux prophète ou un faux chrétien. Mais, non content d'accepter le mysticisme dans son principe, il voulut remonter à son origine et le suivre dans toute son histoire. Il se mit donc à étudier les œuvres de Platon, de Plotin, de Proclus, du prétendu Mercure Trismégiste, de Denis l'Aréopagite, de Hugues de Saint-Victor et de maître Eckart. Il se sentit aussi du penchant pour les fondateurs de la secte des anabaptistes, Karlostadt, Munzer et d'autres; mais de tous les écrivains, tant anciens que modernes, qui lui passèrent par les mains, aucun ne le frappa autant que Paracelse. Il le cite à chaque instant; il le suit dans la plupart de ses doctrines, mais en gardant cependant son indépendance, et en s'élevant au-dessus de lui tant par la hardiesse métaphysique que par l'érudition. En abandonnant les vieilles traditions scolastiques, son dessein n'est pas de fonder une tradition nouvelle; il veut que tout homme qui aime la vérité la cherche par lui-même et la voie de ses propres yeux.

Le but que Weigel se propose est le même que poursuivirent tous les mystiques : l'union de l'homme avec Dieu, le retour de l'âme vers son principe, vers la source de toute félicité et de toute perfection. Or, il y a, selon lui, deux moyens de s'élever à Dieu, l'un à l'usage de tous, l'autre qui n'appartient qu'au petit nombre : la foi et la science.

La foi est un fait tout intérieur, tout spirituel : elle consiste dans l'Esprit-Saint que Dieu fait descendre en nous; elle est sa parole vivante et nous vient directement de lui. L'Écriture sainte, les sacrements, la prédication, peuvent être des moyens de la réveiller quand elle s'assoupit; ils ne les font pas naître. De même donc qu'on peut pratiquer toutes les œu-

vres extérieures de la religion sans avoir la foi, on peut avoir la foi sans les œuvres; et comme il n'y a que la foi qui soit la source de notre salut, on peut être sauvé sans le baptême, sans les sacrements. On peut être sauvé dans toutes les religions, pourvu que l'on sache se recueillir et prier : car toute la piété est là. Weigel est bien persuadé que Platon et tous les philosophes platoniciens sont sauvés.

La science ne contredit pas la foi; elle la suppose au contraire, et ne saurait exister sans elle; car elle a pour principal but la connaissance de Dieu. Mais Dieu s'étant révélé en chair et en esprit dans le monde visible et dans le monde invisible, la science se compose nécessairement de deux parties : l'une qui a pour objet Dieu considéré en lui-même, et l'autre les manifestations de Dieu dans la nature. La première, c'est la *théologie;* et la seconde, conformément aux idées de Paracelse, reçoit le nom d'*astrologie*, parce que, aux yeux de ce philosophe, tous les êtres de la nature sont formés d'autant de germes qui se développent, comme les astres se meuvent, par leur énergie interne, et méritent de porter le même nom. Ces deux parties de la science sont inséparables : nous ne pouvons savoir ce qu'est Dieu que par ses œuvres, et nous ne pouvons comprendre ses œuvres qu'autant que nous les rapportons à une pensée, à une idée, à une puissance intérieure; car la nature ne nous apprend rien par elle-même; elle n'est bonne qu'à exciter ou à confirmer notre pensée. Weigel observe de plus que l'astrologie et la théologie, la science de la nature et la science de Dieu, ont un centre commun, c'est-à-dire notre propre esprit, ou, comme on dirait aujourd'hui, notre propre conscience. En effet, comment connaissons-nous les objets extérieurs? Ce n'est pas seulement, comme nous venons de le dire, par les idées, par les jugements qu'ils éveillent en nous, mais aussi par les sensations qu'ils nous font éprouver. Or, nos sensations ont leur source dans la sensibilité, et la sensibilité est une force intérieure, une vertu propre de l'âme, comme l'intelligence, quoiqu'elle n'entre en exercice que sous l'excitation du monde physique. Le même raisonnement peut s'appliquer à Dieu. Dieu est sans doute le principe de toute connaissance et de toute vérité; nous ne sommes rien, nous ne savons rien que par lui; mais pour cela même nous sommes obligés, pour nous faire une idée de ce qu'il est, de consulter notre intelligence et d'examiner l'empreinte qu'il y a laissée, comme on cherche à reconnaître le voyageur aux traces de ses pas. On conçoit qu'avec cette opinion, Weigel ait donné pour titre à un de ses principaux ouvrages : Γνῶθι σεαυτόν, *Connais-toi toi-même.*

Cette méthode, si sage en apparence, loin de le préserver des écarts du mysticisme, ne sert qu'à l'y précipiter : tant il est vrai que les méthodes sont impuissantes contre un penchant naturel de l'esprit! Puisque c'est en nous-mêmes, dit Weigel, que nous connaissons toutes choses, il faut nécessairement que nous soyons toutes choses, ou que toutes soient en nous. Apprendre, c'est devenir, à proprement parler, la chose même qu'on apprend; nous devenons donc successivement toutes les choses que nous apprenons, et pour qu'il en soit ainsi, il faut que les germes de ces choses soient en nous : car nous ne recevons rien du dehors. Ainsi le firmament, quoique visible hors de nous, n'est pas moins en nous. Dieu aussi est en nous, et cette im

ne n'est pas autre chose que le mystère de l'incarnation.
n premier essai des modernes systèmes de l'Allemagne,
ent de celui de Fichte, ou nous voyons aussi le *moi* pro-
e qu'il pense, et se transformer successivement dans tous

équences de cette doctrine sont faciles à apercevoir. Si
; l'homme peuvent se confondre et se transformer, en
te, l'un dans l'autre, nous avons le même empire sur la
sur, nous-mêmes, et tout ce qui est en nous doit se re-
s les phénomènes de la nature. De là l'alchimie et l'astro-
aire, que Weigel ne sépare pas de la métaphysique, et
il a consacré plusieurs ouvrages. D'un autre côté, si l'uni-
tre transforme dans l'âme humaine, et si l'âme humaine
a substance et toute son intelligence de Dieu, si l'homme
n'est qu'une incarnation de Dieu, il est évident que
l'univers tout ensemble sont compris dans la nature divine,
nrement partie de l'essence divine. En effet, de même que
n apprenant les choses qu'il croit étrangères à son être,
ue son propre esprit, ainsi Dieu, selon Weigel, en créant
s'est créé lui-même; ses créatures ne sont que ses propres
création, telle qu'on vient de la définir, est nécessaire; car,
Dieu serait sans pensée et sans volonté, c'est-à-dire qu'il ne
La création est la condition du temps; et sans le temps,
t incomplète.
ession de la liberté divine entraîne avec elle celle de la
ame. La liberté dans l'homme n'est pas autre chose, pour
e le développement naturel de ses facultés, et se rapporte à
e et à l'intelligence autant qu'à la volonté. Elle n'est jamais
ns la vie présente, où l'essor de nos facultés est gêné par
les astres, c'est-à-dire par les forces et par les lois du
sique; nous ne la connaîtrons véritablement qu'après la
ue nous recevrons immédiatement d'en haut la lumière qui
et l'amour qui nous inspire.
ge du mysticisme au panthéisme, et du panthéisme au
été observé très-souvent; mais voici une pensée qui semble
plus particulièrement à Weigel, quoique l'idée première en
ans la kabbale. La nature de l'homme étant précisément
ge de Dieu et de l'univers, c'est-à-dire le plus haut degré
on après Dieu lui-même, il ne saurait y avoir aucune diffé-
les hommes : tous sont égaux, tous sont semblables; et
ne dans l'ordre matériel, c'est au point de vue de leur
hysique que nous pouvons les distinguer les uns des autres.
tous les êtres venant de Dieu et se trouvant primitivement
vec lui, *quum omnia adhuc sunt unum in Deo*, tous parti-
a nature, tous sont liés par leur essence et paraissent
nt lui. Le mal n'est donc qu'un accident dans l'ordre moral,
s l'ordre physique. Rien ne peut être mauvais en soi. Le
même a conservé sa bonté originelle, et sa chute a eu
s conséquences; on peut dire qu'elle est un bien, puisqu'elle
és dans la vie mortelle, d'où nous nous élevons, par la con-

naissance de la nature et de nous-mêmes, à la connaissance de
On trouve la même idée dans Boehm, qui appelle le diable le
nature.

Les écrits de Weigel ont été imprimés à différentes époques,
différents lieux, sous différents formats, tantôt réunis plusieu
semble et tantôt séparés. Nous nous contenterons d'en donn
titres : *Tractatus de opere mirabili;* — *Arcanum omnium* —
— *la Toison d'or,* traduction allemande du *Vellus aureum de*
rello, in-12, Hambourg, 1716; — *le Manche d'or, ou Direction*
connaître toutes choses sans se tromper, in-4°, 1578 et 1616 (
— *Instruction et introduction pour étudier la théologie*
in-12, 1571; — *Studium universale, Nosce te ipsum, seu*
astrologizata, 1618 et autres années. — On peut consulter : H
de Vita, fatis et scriptis Val. Weigelii. — Foertsch, *de Weigelio*,
les *Miscellanea Lipsiensia*, t. x, p. 171.

WEILLER (Gaëtan DE), né, en 1762, à Munich, d'une
d'artisans, entra, à l'âge de dix-sept ans, au couvent des Bén
mais en sortit bientôt pour continuer ses études. Il s'appliqua
lièrement à la philosophie, à la théologie et à la pédagogie. Il
cette dernière science, en 1799, au lycée de Munich, dont il
plus tard le directeur. Il mourut en 1826, conseiller privé et
taire perpétuel de l'Académie des sciences de Munich. Comme
sophe, il se rattache à l'école de Jacobi et fut un des plus ardents
tradicteurs de M. de Schelling. Cependant il n'admet pas sans restri
les principes de Jacobi : il ne croit pas que la philosophie puisse
pour seule base le sentiment, et reconnaît des principes qui nous
fournis par la raison. Voici les titres de ses ouvrages de philoso
tous rédigés en allemand : *Du But de l'éducation,* etc., in-8°, Mun
1794; — *Esquisse d'un plan d'études fondé sur la nature de la*
nesse, in-8°, ib., 1799; — *du Présent et de l'Avenir de l'humai*
in-8°, ib., 1799; — *Essai d'un plan d'instruction pour la jeun*
in-8°, ib., 1800; — *Essai d'une construction de la science de l'éd*
tion, 2 vol. in-8°, ib., 1802; — *Esprit de la nouvelle philosophi*
MM. Schelling, Hegel et compagnie, in-8°, ib., 1799 et 1803; —
troduction à un libre examen de la philosophie, in-8°, ib., 1804;
l'Entendement et la Raison, in-8°, ib., 1806; — *Esquisse de l'hist*
de la philosophie, in-8°, ib., 1813; — *Fondements de la psychol*
in-8°, ib., 1818; — *le Christianisme dans ses rapports avec la sci*
in-8°, ib., 1821; — *Esprit du catholicisme primitif, pour servi*
base au catholicisme de tous les temps, in-8°, Sulzbach, 1824;
Petits écrits, 3 vol. in-8°, Munich et Passau, 1822; — *Idées pour*
toire des développements de la foi religieuse, 3 vol. in-8°, Mun
1808-13. X.

WEISHAUPT (Adam) naquit, en 1748, à Ingolstadt en Bavi
Après avoir fait ses études chez les jésuites, il s'appliqua particuli
ment à la science du droit, et fut nommé, en 1775, professeur de
naturel et de droit canon dans l'université de sa ville natale. Il fu
premier laïque appelé à l'enseignement du droit canon. Cette cir

e, jointe à ses opinions très-aventureuses en matière politique et
ualité de fondateur de la secte des *illuminés*, rendit sa position
ifficile, malgré le succès remarquable qu'obtinrent ses leçons.
ne ou obligé de donner sa démission, en 1785, il alla demander
n refuge au duc régnant de Saxe-Gotha, qui lui accorda une pension
e titre de conseiller de légation, et plus tard, de conseiller au-
Il mourut à Gotha, en 1830, âgé de quatre vingt-trois ans.
haupt a laissé plusieurs ouvrages, dont les uns se rapportent
philosophie de l'histoire et du droit, les autres à la philosophie
ement dite. Comme philosophe, il se montra l'adversaire de Kant.
les titres de ses écrits philosophiques, tous rédigés en allemand :
aterialisme et de l'idéalisme, in-8°, Nuremberg, 1786 et 1788;
ologie du chagrin et du mal, in-8°, Francfort et Leipzig, 1789 et
; — *Doutes sur les idées de Kant reproduits au temps et à l'es-*
in-8°, Nuremberg, 1787; — *des Fondements et de la certitude de*
naissance humaine, pour servir à l'examen de la critique de la
pure de Kant, in-8°, ib., 1788; — *des Intuitions et des phéno-*
de Kant, in-8°, ib., 1788. — *Pythagore, ou Considération sur la*
e secrète de l'univers et du gouvernement, 2 vol. in-8°, Franc-
sur-le-Mein, 1790-95; — *de la Vérité et de la perfection morale*,
in-8°, Ratisbonne, 1793-97; — *de la Connaissance de soi-même*,
bstacles qu'elle rencontre et des avantages qu'elle procure, in-8°,
79?; — *la Lanterne de Diogène, ou Examen de la moralité et des*
res de notre temps, in-8°, ib., 1805; — *Matériaux pour servir à*
naissance de l'homme et de l'univers, 3 livraisons in-8°, Gotha,
. Nous citerons encore les deux ouvrages où Weishaupt prend la
se et expose les doctrines de la secte dont il était l'auteur : *Apo-*
des illuminés, in-8°, Francfort et Leipzig, 1786; — *le Système*
lumines perfectionné, in-8°, ib., 1787, et Leipzig, 1818. X.

EISS (François-Rodolphe de), né à Iverdun en 1751, servit
rd en France, puis en Prusse, avec le grade de colonel, et,
plusieurs voyages en Allemagne et en Angleterre, revint dans sa
e, où il fut successivement bailli de Moudon, major de la ville de
e, c'est-à-dire commandant de la garde urbaine, et membre du
il souverain, en 1785. La révolution française ayant éclaté, il en
sa chaleureusement les principes les plus démocratiques, publia
eurs brochures pour les défendre, et fut envoyé à Paris, auprès
Convention nationale, comme ministre plénipotentiaire du sénat
rne. En 1797 il fut nommé commandant général du pays de Vaud,
cupait encore ce poste quand la Suisse fut envahie par l'armée
aise. Obligé de chercher un refuge en Allemagne, il retourna dans
trie après la révolution du 18 brumaire; mais, n'y retrouvant plus
n crédit et se voyant pour toujours éloigné des affaires, il mena
que temps une vie errante, et se suicida, vers 1818, dans une au-
e de Nion.
eiss, indépendamment de plusieurs écrits politiques, a laissé
ouvrage de philosophie composé dans l'esprit du XVIII^e^ siècle,
il eut un grand succès, puisqu'il arriva à la dixième édition et fut
uit en anglais et en allemand. Cet ouvrage a pour titre : *Principes*

quité, les consciences perverties, l'honnêteté opprimée, la raison terrassée par la force : voilà les misères dont elles sont touchées. Ces misères, Voltaire les voit, les entend et les sent avec une énergie incomparable, et avec une énergie incomparable aussi il les combat. C'est son honneur immortel et l'honneur de la France, à laquelle il appartient, de représenter la réclamation éternelle et universelle de l'esprit indigné, de l'âme émue, contre l'odieux et l'absurde de ce monde; et, dans les plus mauvais jours, quand tout effort semble vain, il faut se répéter à soi-même la maxime de bonne espérance : « La raison finira par avoir raison. »

Un reproche plus mérité à lui adresser est d'avoir été injuste pour le christianisme. Jaloux des droits de la raison, il suspecte ce qui la dépasse et combat ce qui la choque; mais il n'a pas aperçu ce que la philosophie même peut admirer dans le christianisme : Dieu au-dessus du monde, l'âme au-dessus du corps, le devoir au-dessus du plaisir, l'humilité devant Dieu, la sévérité pour soi, la douceur pour les autres, l'effort au dedans et au dehors contre le mal, pour préparer le règne de Dieu, c'est-à-dire le règne du bien sur terre. A quoi donc travaillait-il lui-même?

On ne tente point ici, à propos de Voltaire, une de ces réhabilitations paradoxales pour lesquelles on n'a aucun goût, et que ce recueil n'admettrait pas; on prétend seulement rendre justice à qui de droit. On ne fait pas de Voltaire un mystique, parce que d'autres en ont fait un athée; on reconnaît en lui un esprit altéré de lumière, qui affirme là où elle inonde les yeux, et doute dès qu'elle s'obscurcit; assuré, sur trois ou quatre points, Dieu, la liberté et le devoir, flottant sur le reste; un esprit juste qui a trouvé à peu près toutes les vérités, et n'a failli qu'en ne leur donnant pas leur nom; un chef de parti habile, qui, pour rétablir la philosophie discréditée par les systèmes, a rejeté les systèmes et réintégré le sens commun; un esprit sage qui a réglé ses croyances sur les nécessités de la morale; une âme sensible à la justice, courageuse et infatigable pour la défendre : un apôtre de l'humanité.

On pourrait composer une bibliothèque de tous les ouvrages qui ont été publiés sur Voltaire; et quant aux éditions de ses *OEuvres*, elles sont innombrables. L'auteur de cet article a essayé de faire connaître les opinions philosophiques de Voltaire dans un écrit spécial : *La philosophie de Voltaire, avec une introduction et des notes*, in-12, Paris, 1848. E. B.

VRAISEMBLANCE. *Voyez* PROBABILITÉ.

W

WACHTER (Jean-Georges), qu'il ne faut pas confondre avec un autre Jean-Georges Wachter, auteur du *Glossarium germanicum*, était un philosophe et un théologien allemand du XVII^e^ siècle. D'abord en-

nemi de la doctrine de Spinoza, il s'y laissa gagner peu à peu, et finit par la trouver dans les plus anciennes traditions du peuple juif et au berceau même du christianisme. Son premier ouvrage, *Concordia rationis et fidei, sive Harmonia philosophiæ moralis et religionis christianæ*, in-8°, Amsterdam, 1692, est complétement étranger à cet ordre d'idées, et n'a pas d'autre but que la conciliation de la raison et de la foi. Voici dans quelles occasions il prit parti contre Spinoza : Un protestant de la confession d'Augsbourg, Jean-Pierre Speeth, s'étant converti au judaïsme sous l'influence qu'exercèrent sur lui les livres kabbalistiques, provoqua Wachter à l'imiter, et engagea avec lui une correspondance d'où sortit le petit livre intitulé *le Spinozisme dans le judaïsme* (*der Spinozismus im Judenthum*), in-12, Amsterdam, 1699. Dans ce second écrit, Wachter attaqua à la fois la doctrine de Spinoza et la kabbale, les confondant l'une avec l'autre, et les accusant toutes deux d'athéisme. Dans un troisième ouvrage, qui a pour titre : *Elucidarius cabalisticus*, in-8°, Rome, 1706, Wachter tient un autre langage. Spinoza n'est plus pour lui l'apôtre de l'athéisme, mais un vrai sage qui, éclairé par une science sublime, a reconnu la divinité du Christ et toutes les vérités de la religion chrétienne. Il fait également amende honorable devant la kabbale, en distinguant toutefois, sous ce nom, deux doctrines essentiellement différentes : la kabbale moderne et la kabbale ancienne. La première demeure sous le poids de son mépris ; mais la seconde, qui a duré, selon lui, jusqu'au concile de Nicée, était la croyance même des premiers chrétiens et des plus anciens Pères de l'Église. Enfin, sur la fin de sa vie, si nous en croyons Brucker (*Historia critica philosophiæ*, t. VI), Wachter aurait composé une *Histoire des Esséniens*, restée inédite, où il aurait soutenu que, dans l'origine, l'essénianisme et le christianisme se confondaient ; que le Christ était essénien, et que la religion chrétienne n'est que la doctrine essénienne perfectionnée.

WALCH (Jean-Georges), né à Meiningen en 1693, mort en 1775 à Iéna, où il professait, depuis 1717, la philologie et la théologie, chef d'une famille célèbre parmi les savants d'Allemagne, a beaucoup écrit sur les deux objets de son enseignement ; mais on lui doit aussi quelques ouvrages qui intéressent la philosophie, et où se fait sentir principalement l'influence de Leibnitz : *Pensées sur le système de la nature, comme introduction pour les colléges de philosophie*, in-8°, Iéna, 1723 (allem.) ; — *Lexique philosophique*, in-8°, Leipzig, 1726 (allem.), publié pour la quatrième fois en 1775, en 2 vol. in-8°, avec des additions considérables de Henning ; — *Historia logicæ*, dans ses *Parerga academica*, in-8°, Leipzig, 1721 ; — dans le même recueil, *Diatribe de præmiis veterum sophistarum, de enthusiasmo veterum sophistarum* ; — *Introduction à la philosophie*, publiée d'abord en allemand, in-8°, Leipzig, 1727, puis en latin, in-8°, Lubeck, 1730, plusieurs fois réimprimé. — Son fils Jean-Ernest-Emmanuel Walch est l'auteur d'un mémoire sur les philosophes éristiques, *Commentatio de philosophis veterum eristicis*, in-4°, Iéna, 1755. — Un autre Walch (Chrétien-Guillaume-François) a laissé un mémoire sur la philosophie orientale : *Commentatio de philosophia orientali*, imprimé à la suite de *Syn-*

tagma commentationum Societatis scientiarum, de Michaelis, in-4°, Gœttingue, 1767. X.

WATTS (Isaac), né à Southampton en 1674, mort à Newington en 1748, après avoir consacré toute sa vie à la piété, à la méditation, à l'instruction de la jeunesse, s'est signalé à la fois comme poëte, comme théologien et comme philosophe. Des nombreux ouvrages qu'il a produits, il n'y a que les suivants qui aient le droit de nous intéresser : *Logique*, ou *le droit usage de la raison dans la recherche de la vérité*, avec *diverses règles pour se préserver de l'erreur dans les affaires de la religion et de la vie humaine, aussi bien que dans les sciences*, in-8°, Londres, 1736; — *Supplément au traité de Logique*, etc., in-8°, ib., 1741; — *le Perfectionnement de l'entendement humain* (*Improvement of the mind*), traduit en français par Daniel de Superville, sous le titre de *Culture de l'esprit*, in-12, Lausanne, 1762 et 1782. Les deux ouvrages précédents n'ont pas été traduits. Watts a laissé aussi des *Essais philosophiques sur divers sujets, l'espace, la substance, le corps, l'esprit, les idées innées, avec des remarques sur l'entendement humain de Locke;* et un *Petit traité d'ontologie*, in-8°, Londres, 1733. Les œuvres de Watts ont été publiées ensemble, 6 vol. in-4° et 6 vol. in-8°. On trouvera sa biographie dans l'*Histoire des églises dissidentes :* car Watts était non-conformiste, et l'esprit ardent de sa secte se mêle à toutes ses productions. Nous citerons aussi des *Méditations pieuses*, traduites d'Isaac Watts, in-18, Paris, 1827. X.

WEBER (Joseph), né à Rain, dans la Bavière, en 1753, a exercé diverses fonctions ecclésiastiques et universitaires; a enseigné successivement la philosophie et la physique, tantôt à Dillingen, tantôt à Landshut, et est mort dans un âge très-avancé, vicaire général à Augsbourg. C'est un philosophe et un physicien spéculatif de l'école de Schelling, mais qui a d'abord appartenu à l'école de Kant. Indépendamment d'un grand nombre d'ouvrages sur la physique, la théologie et l'éducation, il a laissé les écrits suivants, tous rédigés en allemand ou en latin, qui intéressent particulièrement la philosophie : *Propositions de philosophie théorétique*, in-8°, Dillingen, 1785; — *Fil conducteur pour des leçons sur la théorie de la raison*, in-8°, ib., 1788; — *Institutiones logicæ*, in-8°, ib., 1790; — *Logica in usum eorum qui eidem student*, in-8°, Landshut, 1794; — *Metaphysica in usum eorum qui eidem student*, in-8°, ib., 1795; en même temps que cet ouvrage, a paru une dissertation intitulée : *Disquisitio critica : Estne metaphysica possibilis?* — *Essai pour adoucir les jugements sévères portés sur la philosophie de Kant*, etc., in-8°, Wurtzbourg, 1793. Les ouvrages que nous venons de nommer appartiennent à la première période de l'auteur, celle où il était encore un fervent kantiste. Voici ceux qui appartiennent à la seconde période, quand il subissait l'influence de M. de Schelling : *Métaphysique des choses sensibles et de ce qui est au-dessus des sens*, in-8°, Landshut, 1801; — *Manuel de la science de la nature*, in-8°, ib., 1805; — *La seule vraie philosophie*, in-8°, Munich, 1807; — *Sur ce qu'il y a de meilleur et de plus grand*, in-8°, ib., 1807; — *La philosophie, la religion et le christianisme réunis pour la gloire*

et le bonheur de l'homme, in-8°, ib., 1808-11; — *la Physique considérée comme une science, ou Dynamique de toute la nature*, in-8°, Landshut, 1819; — *Science de la nature matérielle, ou Dynamique de la matière*, in-8°, Munich, 1821. Wéber ne sépare pas les sciences naturelles de la philosophie, et l'on retrouve aussi son système dans ses écrits sur le galvanisme, sur le magnétisme, l'électricité, etc.

X.

WEIGEL (Valentin), né en 1533 à Hayn, près de Dresde; mort en 1588 à Tschopau, en Misnie, où, depuis 1567, il exerçait les fonctions de pasteur luthérien, est un des représentants les plus célèbres et les plus savants du mysticisme allemand au XVII^e^ siècle. Il passa toute sa vie, obscur et ignoré, dans la pratique des vertus évangéliques, et ses écrits mêmes ne furent publiés complétement qu'au commencement du XVII^e^ siècle; mais l'instituteur Wincker en ayant fait connaître une partie immédiatement après sa mort, il s'éleva dès lors autour de son nom une bruyante controverse, les uns criant à l'impiété et au blasphème, les autres voyant en lui l'organe de la vraie foi et un des maîtres les plus profonds de la science intérieure.

Weigel nous apprend lui-même comment il fut introduit dans ce qu'il appelle *la bonne voie*. Il était resté fidèle à la philosophie et à la théologie de l'école, lorsqu'il lut, par hasard, le petit livre de la *Théologie germanique*, et bientôt après les écrits de Tauler. Aussitôt ses yeux s'ouvrirent; il s'aperçut que le mensonge habitait en lui et qu'il n'y avait pas une chaire, dans près de la moitié de l'Europe, qui ne fût occupée par un faux prophète ou un faux chrétien. Mais, non content d'accepter le mysticisme dans son principe, il voulut remonter à son origine et le suivre dans toute son histoire. Il se mit donc à étudier les œuvres de Platon, de Plotin, de Proclus, du prétendu Mercure Trismégiste, de Denis l'Aréopagite, de Hugues de Saint-Victor et de maître Eckart. Il se sentit aussi du penchant pour les fondateurs de la secte des anabaptistes, Karlostadt, Münzer et d'autres; mais de tous les écrivains, tant anciens que modernes, qui lui passèrent par les mains, aucun ne le frappa autant que Paracelse. Il le cite à chaque instant; il le suit dans la plupart de ses doctrines, mais en gardant cependant son indépendance, et en s'élevant au-dessus de lui tant par la hardiesse métaphysique que par l'érudition. En abandonnant les vieilles traditions scolastiques, son dessein n'est pas de fonder une tradition nouvelle; il veut que tout homme qui aime la vérité la cherche par lui-même et la voie de ses propres yeux.

Le but que Weigel se propose est le même que poursuivirent tous les mystiques : l'union de l'homme avec Dieu, le retour de l'âme vers son principe, vers la source de toute félicité et de toute perfection. Or, il y a, selon lui, deux moyens de s'élever à Dieu, l'un à l'usage de tous, l'autre qui n'appartient qu'au petit nombre : la foi et la science.

La foi est un fait tout intérieur, tout spirituel : elle consiste dans l'Esprit-Saint que Dieu fait descendre en nous; elle est sa parole vivante et nous vient directement de lui. L'Ecriture sainte, les sacrements, la prédication, peuvent être des moyens de la réveiller quand elle s'assoupit; ils ne les font pas naître. De même donc qu'on peut pratiquer toutes les œu-

vres extérieures de la religion sans avoir la foi, on peut avoir la foi sans les œuvres ; et comme il n'y a que la foi qui soit la source de notre salut, on peut être sauvé sans le baptême, sans les sacrements. On peut être sauvé dans toutes les religions, pourvu que l'on sache se recueillir et prier : car toute la piété est là. Weigel est bien persuadé que Platon et tous les philosophes platoniciens sont sauvés.

La science ne contredit pas la foi ; elle la suppose au contraire, et ne saurait exister sans elle ; car elle a pour principal but la connaissance de Dieu. Mais Dieu s'étant révélé en chair et en esprit dans le monde visible et dans le monde invisible, la science se compose nécessairement de deux parties : l'une qui a pour objet Dieu considéré en lui-même, et l'autre les manifestations de Dieu dans la nature. La première, c'est la *théologie ;* et la seconde, conformément aux idées de Paracelse, reçoit le nom d'*astrologie*, parce que, aux yeux de ce philosophe, tous les êtres de la nature sont formés d'autant de germes qui se développent, comme les astres se meuvent, par leur énergie interne, et méritent de porter le même nom. Ces deux parties de la science sont inséparables : nous ne pouvons savoir ce qu'est Dieu que par ses œuvres, et nous ne pouvons comprendre ses œuvres qu'autant que nous les rapportons à une pensée, à une idée, à une puissance intérieure ; car la nature ne nous apprend rien par elle-même ; elle n'est bonne qu'à exciter ou à confirmer notre pensée. Weigel observe de plus que l'astrologie et la théologie, la science de la nature et la science de Dieu, ont un centre commun, c'est-à-dire notre propre esprit, ou, comme on dirait aujourd'hui, notre propre conscience. En effet, comment connaissons-nous les objets extérieurs ? Ce n'est pas seulement, comme nous venons de le dire, par les idées, par les jugements qu'ils éveillent en nous, mais aussi par les sensations qu'ils nous font éprouver. Or, nos sensations ont leur source dans la sensibilité, et la sensibilité est une force intérieure, une vertu propre de l'âme, comme l'intelligence, quoiqu'elle n'entre en exercice que sous l'excitation du monde physique. Le même raisonnement peut s'appliquer à Dieu. Dieu est sans doute le principe de toute connaissance et de toute vérité ; nous ne sommes rien, nous ne savons rien que par lui ; mais pour cela même nous sommes obligés, pour nous faire une idée de ce qu'il est, de consulter notre intelligence et d'examiner l'empreinte qu'il y a laissée, comme on cherche à reconnaître le voyageur aux traces de ses pas. On conçoit qu'avec cette opinion, Weigel ait donné pour titre à un de ses principaux ouvrages : Γνῶθι σεαυτόν, *Connais-toi toi-même.*

Cette méthode, si sage en apparence, loin de le préserver des écarts du mysticisme, ne sert qu'à l'y précipiter : tant il est vrai que les méthodes sont impuissantes contre un penchant naturel de l'esprit ! Puisque c'est en nous-mêmes, dit Weigel, que nous connaissons toutes choses, il faut nécessairement que nous soyons toutes choses, ou que toutes soient en nous. Apprendre, c'est devenir, à proprement parler, la chose même qu'on apprend ; nous devenons donc successivement toutes les choses que nous apprenons, et pour qu'il en soit ainsi, il faut que les germes de ces choses soient en nous : car nous ne recevons rien du dehors. Ainsi le firmament, quoique visible hors de nous, n'en est pas moins en nous. Dieu aussi est en nous, et cette union de Dieu

aux, fondement de toute la philosophie pratique et qui constituent ce que Wolf appelle la philosophie pratique universelle.

A la suite de la philosophie, il place la *technologie* ou la science des arts et metiers, et la philosophie des arts libéraux, qui, selon lui, comprend la grammaire generale, la rhetorique, la poétique, déjà citées en ce sens par Thomas Campanella, qui y avait ajouté en outre l'historiographie.

Mais il y a des qualités qui appartiennent à l'être en général et qui sont l'objet de l'*ontologie*, de la philosophie première. Wolf propose de réunir sous le nom commun de métaphysique l'ontologie, la cosmologie transcendantale, la psychologie et la theologie rationnelle, et il appelle l'attention sur cette partie de la philosophie physique qui s'occupe des causes finales, et à laquelle il donne le nom de *teleologie*, adopté depuis par Kant.

Après avoir ainsi délimité le domaine des sciences philosophiques, Wolf, recherchant l'ordre dans lequel il convient de les exposer et de les étudier, établit qu'elles doivent se suivre de telle sorte que celles qui précèdent fournissent les principes de celles qui viennent après. La logique doit être etudiée la première, bien qu'au fond elle s'appuie sur l'ontologie et la psychologie. Après la logique viendra la métaphysique, qui fournit les principes à la philosophie pratique et à la physique. En tête de la métaphysique sera placée l'ontologie, suivie de la cosmologie, de la psychologie et de la theologie, laquelle sera confirmée par la théologie. La psychologie rationnelle doit être précédée d'une psychologie uniquement fondée sur l'observation. Enfin les diverses parties de la philosophie pratique, fondées sur des principes généraux et le droit de la nature, doivent se suivre de telle sorte que la morale précède la pratique, et celle-ci la politique.

C'est dans cet ordre que Wolf traita les diverses parties des sciences philosophiques. Il publia de 1728 à 1736 une *Logique* (*Philosophia rationalis, sive Logica, methodo scientifica pertractata*, in-4°, Francfort et Leipzig, 1728 ; — une *Ontologie* (*Philosophia prima, sive Ontologia*, etc., in-4°, 1730 ; — une *Cosmologie* (*Cosmologia generalis*, etc., in-4°, 1731 ; — une *Psychologie expérimentale* (*Psychologia empirica*, etc., in-4°, 1732 ; — une *Psychologie rationnelle* (*Psychologia rationalis*, etc., in-4°, 1734 ; — une *Theologie naturelle* (*Theologia naturalis*, etc., 2 vol. in-4°, 1736). Après avoir ainsi exposé un système complet, selon lui, de philosophie théorique, abordant les sciences morales et politiques, il fit paraître de 1738 à 1750 un traité sur la philosophie pratique générale (*Philosophia practica universalis, methodo scientifica*, 2 vol. in-4°, Francfort et Leipzig, 1738) ; — un ouvrage très-étendu sur le *Droit de la nature* (*Jus naturæ*, etc., 8 vol. in-8°, 1740, et années suivantes, suivi du *Droit des gens* (*Jus gentium*, etc., 1750), et d'une *Philosophie morale* (*Philosophia moralis, sive Ethica*, 5 vol. in-4°, 1750). Pour compléter son système il manquait un traité de philosophie politique. Wolf n'eut pas le temps de l'achever. Il fut terminé par Hanovius, un de ses disciples (*Philosophiæ civilis seu politicæ partes quatuor*, 4 vol. in-4°, 1746).

Il est impossible de donner ici une analyse de tant d'ouvrages. Nous

devons nous borner à en indiquer les idées fondamentales et le plan général.

La logique est divisée en deux parties, l'une théorique, l'autre pratique. La première traite des principes logiques, des notions, du jugement, du raisonnement; la seconde, de l'usage de la logique dans la recherche de la vérité, dans la composition, la lecture et la critique des livres, dans l'enseignement et la discussion, dans l'estimation des facultés requises pour la connaissance des choses, dans la vie pratique.

L'ontologie ou la philosophie première, telle que la concevait Wolf, est à la fois une théorie de la connaissance et de l'être. Elle expose les principes qui sont le fondement de toute certitude, de toute philosophie, et ne mérite pas le mépris que professaient pour elle les cartésiens. L'auteur commence par établir le principe de contradiction et celui de la raison suffisante. Le principe de la raison suffisante implique, selon lui, cette proposition, que tout dans le monde est raisonnable, que tout est gouverné par la raison. Par conséquent, le principe de la raison suffisante, sur lequel repose toute la théodicée de Leibnitz et de Wolf, a une plus grande portée que le simple principe de causalité. Tout a sa cause, sa raison d'être; mais pour conclure de là que tout est bien, il faut placer la dernière raison de tout en un être parfait, tel que nous concevons Dieu. Wolf détermine ensuite les idées ontologiques générales : l'essence et l'existence, la nécessité et la contingence, la quantité, la qualité, l'ordre, la vérité, la perfection. Dans la seconde partie, traitant des diverses espèces d'êtres et de leurs rapports, de l'être composé et de son essence, du temps et de l'espace, de la contiguité et de la continuité, du mouvement, il expose la monadologie de Leibnitz, en définissant les êtres simples, indivisibles, sans étendue et sans figure, sans mouvement intérieur : ils existent puisqu'il y a des êtres composés; ils ne sont pas nés de ceux-ci ni d'autres êtres; il sont créés en tant qu'ils sont contingents. Il définit enfin les idées de substance (un sujet qui dure et qui est modifiable), de dépendance, de relation, de causalité, etc.

La *Cosmologie transcendante*, que Wolf se vante d'avoir le premier traité à part sous ce titre, a pour objet de conduire par la contemplation générale du monde à une connaissance solide de Dieu et de la nature. C'est là que, après avoir déterminé l'idée de l'univers, les rapports qui lient toutes choses entre elles, les lois du mouvement, Wolf expose, dans la troisième partie, le système de Leibnitz de la perfection du monde actuel, l'optimisme universel. La contingence de l'univers et de l'ordre dans la nature, jointe à l'impossibilité de l'expliquer par le hasard, conduit nécessairement à la conviction de l'existence de Dieu.

La *psychologie expérimentale* qui, selon Wolf, doit servir à la fois de point de départ à la psychologie transcendantale, de préparation à la théologie et de fondement à la philosophie morale, est divisée en deux parties. Dans la première, il traite de l'âme en général, et de la faculté de penser en particulier. Il établit ce fait capital que toute pensée implique *perception* et *aperception*, c'est-à-dire que toute pensée est un acte de l'esprit par lequel l'âme a conscience d'elle-même et de

chose qui n'est pas elle et qui est l'objet de la pensée. Il e entre la faculté de connaître *inférieure* les sens, l'imagina- mémoire, et la faculté de connaître *supérieure* la réflexion, ence, l'intellect pur'. Il distingue de même dans la seconde qui traite de la faculté d'appétition, entre l'appétition in- et l'appétition supérieure. Sous le premier titre, il traite des sensuels, des passions, des affections, des sentiments divers nt le cœur humain; sous le second, des appétitions ration- les motifs, de la liberté, qu'il définit la faculté de choisir à , entre plusieurs possibles, sans être déterminé à l'action par de l'âme. Il faut des motifs pour agir, mais l'action n'en moins libre et contingente. L'auteur admet ici, comme un dépendance mutuelle de l'âme et du corps, sauf à l'expliquer par l'harmonie préétablie entre les mouvements de l'un et l'autre.

la *psychologie rationnelle*, il cherche à expliquer les faits de rience par l'essence de l'âme. Il tire ses principes de l'onto- de la cosmologie, et s'appuie sur la psychologie d'expérience. deux premières sections, suivant pas à pas les faits exposés psychologie expérimentale, Wolf établit par des arguments a simplicité, l'immatérialité et la substantialité distincte de u principe pensant. Comme substance simple, l'âme n'a qu'une même force, qui est la source de toute son activité; mais cette que produit des effets divers, et se montre sous différents Elle se représente l'univers de son point de vue, c'est-à-dire la place qu'y occupe son organisme et selon la nature de ses

Dans la troisième section, l'auteur expose l'hypothèse de ne préétablie, qu'il détourne quelque peu de son sens primitif cherche à concilier subtilement avec la liberté et la responsa- orale, en disant qu'il n'y a de prédéterminé que l'accord des ons reçues par les organes avec les perceptions correspon- ainsi que des appétitions avec les mouvements du corps, l'âme n'en est pas moins maîtresse de ses actions, l'arbitre déterminations. Dans la dernière section enfin, Wolf, traitant des bêtes, accorde à celles-ci des facultés semblables à nos inférieures; leurs âmes sont des monades impérissables, mais immortelles.

cologie naturelle est peut-être l'ouvrage le plus important de on pas seulement par son sujet, mais encore par la manière a traité. Il est divisé en deux parties. Dans la première, où il à prouver l'existence de Dieu en partant de l'expérience, il abord que les êtres que nous connaissons supposent un être e, et détermine les attributs qui lui appartiennent. L'intelli- partient à l'être nécessaire tout aussi nécessairement qu'il existe. tence implique la toute puissance, la volonté et la liberté, la et la bonté. Il n'y a de véritablement substantiel ou de réel êtres simples dont tout est composé, et ces êtres simples intelligents ont en Dieu le principe de leur existence et de leur son. Dieu est donc le créateur du monde, et la création im- providence. La nature est immuable comme la volonté divine;

devons nous borner à en indiquer les idées fondamentales et le plus général.

La logique est divisée en deux parties, l'une théorique, l'autre pratique. La première traite des principes logiques, des notions, du jugement, du raisonnement; la seconde, de l'usage de la logique dans la recherche de la vérité, dans la composition, la lecture et la critique des livres, dans l'enseignement et la discussion, dans l'estimation des facultés requises pour la connaissance des choses, dans la vie pratique.

L'ontologie ou la philosophie première, telle que la concevait Wolf, est à la fois une théorie de la connaissance et de l'être. Elle expose les principes qui sont le fondement de toute certitude, de toute philosophie, et ne mérite pas le mépris que professaient pour elle les cartésiens. L'auteur commence par établir le principe de contradiction et celui de la raison suffisante. Le principe de la raison suffisante implique, selon lui, cette proposition, que tout dans le monde est raisonnable, que tout est gouverné par la raison. Par conséquent, le principe de la raison suffisante, sur lequel repose toute la théodicée de Leibnitz et de Wolf, a une plus grande portée que le simple principe de causalité. Tout a sa cause, sa raison d'être; mais pour conclure de là que tout est bien, il faut placer la dernière raison de tout en un être parfait, tel que nous concevons Dieu. Wolf détermine ensuite les idées ontologiques générales : l'essence et l'existence, la nécessité et la contingence, la quantité, la qualité, l'ordre, la vérité, la perfection. Dans la seconde partie, traitant des diverses espèces d'êtres et de leurs rapports, de l'être composé et de son essence, du temps et de l'espace, de la contiguité et de la continuité, du mouvement, il expose la monadologie de Leibnitz, en définissant les êtres simples, indivisibles, sans étendue et sans figure, sans mouvement intérieur : ils existent puisqu'il y a des êtres composés; ils ne sont pas nés de ceux-ci ni d'autres êtres; il sont créés en tant qu'ils sont contingents. Il définit enfin les idées de substance (un sujet qui dure et qui est modifiable), de dépendance, de relation, de causalité, etc.

La *Cosmologie transcendante*, que Wolf se vante d'avoir le premier traité à part sous ce titre, a pour objet de conduire par la contemplation générale du monde à une connaissance solide de Dieu et de la nature. C'est là que, après avoir déterminé l'idée de l'univers, les rapports qui lient toutes choses entre elles, les lois du mouvement, Wolf expose, dans la troisième partie, le système de Leibnitz de la perfection du monde actuel, l'optimisme universel. La contingence de l'univers et de l'ordre dans la nature, jointe à l'impossibilité de l'expliquer par le hasard, conduit nécessairement à la conviction de l'existence de Dieu.

La *psychologie expérimentale* qui, selon Wolf, doit servir à la fois de point de départ à la psychologie transcendantale, de préparation à la théologie et de fondement à la philosophie morale, est divisée en deux parties. Dans la première, il traite de l'âme en général, et de la faculté de penser en particulier. Il établit ce fait capital que toute pensée implique *perception* et *aperception*, c'est-à-dire que toute pensée est un acte de l'esprit par lequel l'âme a conscience d'elle-même et de

chose qui n'est pas elle et qui est l'objet de la pensée. Il e entre la faculté de connaître *inférieure* les sens, l'imagina- mémoire, et la faculté de connaître *supérieure* la réflexion, ence, l'intellect pur. Il distingue de même dans la seconde qui traite de la faculté d'appétition, entre l'appétition in- et l'appétition supérieure. Sous le premier titre, il traite des sensuels, des passions, des affections, des sentiments divers nt le cœur humain; sous le second, des appétitions ration- les motifs, de la liberté, qu'il définit la faculté de choisir à , entre plusieurs possibles, sans être déterminé à l'action par de l'âme. Il faut des motifs pour agir, mais l'action n'en n moins libre et contingente. L'auteur admet ici, comme un dépendance mutuelle de l'âme et du corps, sauf à l'expliquer par l'harmonie préétablie entre les mouvements de l'un et l'autre.

la *psychologie rationnelle*, il cherche à expliquer les faits de rience par l'essence de l'âme. Il tire ses principes de l'onto- de la cosmologie, et s'appuie sur la psychologie d'expérience. deux premières sections, suivant pas à pas les faits exposés psychologie expérimentale, Wolf établit par des arguments a simplicité, l'immatérialité et la substantialité distincte de principe pensant. Comme substance simple, l'âme n'a qu'une même force, qui est la source de toute son activité; mais cette que produit des effets divers, et se montre sous différents Elle se représente l'univers de son point de vue, c'est-à-dire la place qu'y occupe son organisme et selon la nature de ses

Dans la troisième section, l'auteur expose l'hypothèse de ne préétablie, qu'il détourne quelque peu de son sens primitif cherche à concilier subtilement avec la liberté et la responsa- rale, en disant qu'il n'y a de prédéterminé que l'accord des ons reçues par les organes avec les perceptions correspon- ainsi que des appétitions avec les mouvements du corps, l'âme n'en est pas moins maîtresse de ses actions, l'arbitre déterminations. Dans la dernière section enfin, Wolf, traitant des bêtes, accorde à celles-ci des facultés semblables à nos inférieures; leurs âmes sont des monades impérissables, mais immortelles.

ologie naturelle est peut-être l'ouvrage le plus important de on pas seulement par son sujet, mais encore par la manière a traité. Il est divisé en deux parties. Dans la première, où il à prouver l'existence de Dieu en partant de l'expérience, il abord que les êtres que nous connaissons supposent un être e, et détermine les attributs qui lui appartiennent. L'intelli- partient à l'être nécessaire tout aussi nécessairement qu'il existe. lence implique la toute puissance, la volonté et la liberté, la et la bonté. Il n'y a de véritablement substantiel ou de réel êtres simples dont tout est composé, et ces êtres simples ntingents ont en Dieu le principe de leur existence et de leur son. Dieu est donc le créateur du monde, et la création im- providence. La nature est immuable comme la volonté divine;

la conservation de l'univers est une création continuelle, l'acte de création continu. Par là même, Dieu est le maître souverain de l'univers; il a sur ses créatures un pouvoir absolu, mais il ne peut vouloir que leur bonheur.

Dans la seconde partie, il s'applique à démontrer l'existence et les attributs de Dieu *à priori*, en se fondant sur l'idée que se fait naturellement la raison d'un être tout parfait (*Ens perfectissimum, realissimum*). C'est principalement cette argumentation, reproduite de Descartes et d'Anselme de Cantorbéry, que Kant a eue en vue dans sa critique de l'ancienne théologie. Selon Kant, l'être tout réel est un idéal que la raison conçoit nécessairement, mais d'où l'on ne peut pas conclure légitimement à sa réalité objective. Les auteurs de l'argument, et Wolf à leur suite, n'avaient pas assez insisté sur la nécessité avec laquelle l'idée de Dieu s'impose à la raison, nécessité qui cependant fait toute la preuve ontologique. Cette idée une fois admise comme réelle, tous les attributs ordinaires de Dieu en résultent logiquement.

La *théologie naturelle* se termine par une réfutation de l'athéisme et des erreurs qui en approchent ou en découlent; le fatalisme, le déisme qui nie la Providence, l'anthropomorphisme, le matérialisme, l'idéalisme vulgaire, le manichéisme, le spinozisme. Ce traité est surtout remarquable par le soin extrême avec lequel le philosophe a cherché à épurer l'idée de Dieu, à déterminer sa personnalité, son intelligence, sa volonté, sa liberté, et à mettre sa doctrine d'accord avec l'esprit des saintes Écritures. Ainsi, par exemple, il conçoit l'entendement divin comme purement intuitif; Dieu connaît tout distinctement et tout ensemble d'une seule et même vue; sa connaissance est un acte et non une faculté. Son intelligence est la représentation à la fois distincte et simultanée de toutes les choses possibles.

Il nous reste à caractériser rapidement la philosophie morale et politique de Wolf. C'est la partie qu'il traita avec le plus d'indépendance et le plus de prédilection, mais malheureusement aussi avec le plus de prolixité. Sa division de la philosophie pratique est pour le fond celle d'Aristote, tandis que l'idée fondamentale, directement empruntée de Leibnitz, rappelle la formule générale des stoïciens.

Le premier principe de la morale de Wolf est fondé sur l'idée de perfection. Dans l'ontologie, il avait défini la perfection avec Leibnitz, l'harmonie ou l'unité dans la variété. En morale, elle consiste dans la conformité de l'état présent de l'homme avec son état passé et son état futur, et dans l'accord de ce même état avec l'essence, la nature de l'homme, telle que la conçoit la raison éclairée par l'observation psychologique. « Perfectionne-toi » (*Perfice te ipsum*), tel est le devoir suprême et qui renferme tous les autres devoirs; et comme nul ne peut se perfectionner tout seul, sans le concours d'autrui, la règle générale est celle-ci : « Fais ce qui peut rendre plus parfait ton état et celui de tes semblables, autant qu'il est en toi. » Cette perfection est aussi le souverain bien, la véritable félicité, qui [illegible] satisfaction intérieure. Le bien est tout ce [illegible] plus parfait l'état de l'homme. Il e[illegible] ou le dommage qui peut résulte[illegible]

bonne ou mauvaise. La perfection produit la vraie félicité; mais celle-ci n'en est pas la fin. La perfection est recherchée pour elle-même; elle est fondée sur une idée rationnelle et indépendante de l'expérience. La loi morale n'est pas imposée à l'homme par une autorité extérieure; elle dérive de sa nature même; c'est une loi de la nature; mais en tant que cette nature a Dieu pour auteur, la loi naturelle est en même temps l'expression de la volonté divine, et Dieu n'a pu vouloir et commander à l'homme que ce qui est bien en soi. Cette morale était dans ses principes fort supérieure à celle qui dominait au XVIII^e^ siècle en France et en Angleterre.

Il va sans dire que Wolf admet le fait de la liberté comme condition de la moralité. Sans doute la volonté ne peut se déterminer que par des motifs, et ces motifs lui sont imposés, mais ils ont leur source dans la raison, et c'est à se conduire sur des motifs raisonnables que consiste la liberté morale. Toutes nos pensées et tous les mouvements de notre corps, qui ont leur principe dans notre volonté, constituent nos libres actions.

Dans le volumineux traité du *Droit de la nature*, qui, dans le système de Wolf, précède la morale proprement dite, il anticipe sur celle-ci, et revient sur des points déjà traités dans la philosophie pratique générale. Il y considère principalement les droits qui dérivent de la nature de l'homme, mais comme ces droits sont les mêmes pour tous, il les met toujours en regard des obligations. Droit et devoir sont pour lui des termes corrélatifs : à tout droit correspond un devoir, et l'on ne peut invoquer celui-là que sous la condition de remplir celui-ci.

Les devoirs sont déterminés en détail dans la *Morale*. Ils sont d'abord divisés en devoirs qui ont pour objet le perfectionnement de l'intelligence, la perfection logique des stoïciens, et en devoirs qui ont pour objet de fortifier la volonté et de gouverner les penchants et les passions; puis en devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes et envers nos semblables.

La philosophie sociale et politique de Wolf est à la fois conservatrice et libérale, en général conforme aux maximes du gouvernement de Frédéric II. Elle impose à tous cette règle de conduite : « Fais tout ce qui peut contribuer au bien-être général et au maintien de l'ordre public et de la sûreté commune. » Toute société repose sur un contrat par lequel tous s'engagent dans leur propre intérêt à concourir à la prospérité commune. L'État parfait est celui qui pourvoit le mieux au bien-être de tous et de chacun. La monarchie limitée est, selon Wolf, le meilleur gouvernement. Tout en faisant une belle part au prince, il le soumet aux lois par le serment. Il va jusqu'à autoriser le sujet à désobéir à des ordres injustes ou illégaux; mais il lui refuse le droit d'examiner et de discuter les questions d'intérêt général.

Sans faire de l'économie politique une science à part, Wolf a [illegible] traité à peu près toutes les matières comprises aujourd'hui sous [illegible] et si ses vues à cet égard n'ont rien de remarquable, elles n'en [illegible] servi à fonder cette science difficile.

[illegible] mérite de Wolf, c'est d'avoir posé toutes les [illegible] d'assigner leur place à chacune. Il a peu [illegible] idées, qui sont en général celles de

Leibnitz, quelquefois celles de Descartes, souvent celles de monde : son originalité est dans son esprit encyclopédique et matique. En cherchant à tout définir et à tout démontrer, il a p clarté dans une foule de notions obscures ou mal déterminées, les efforts mêmes qu'il faisait pour convertir en vérités démontré taines hypothèses plus brillantes que solides, il en fit mieux re la faiblesse et l'inconsistance.

Il rendit surtout d'immenses services à l'Allemagne; ses ou furent pour elle un foyer dont les lumières se répandirent sur les sciences. Non-seulement la terminologie dont il se servit de en usage longtemps après qu'il eut cessé de régner; mais toute losophie allemande moderne se rattache à la sienne par la criti Kant.

La philosophie de Leibnitz, qui ne formait pas un corps de d régulier, et qui n'avait pas une terminologie bien arrêtée, ne réellement dominante que sous la forme systématique que lui Wolf. La philosophie de Wolf, qui était celle de Leibnitz sy tisée, complétée, démontrée, et parfois rapetissée, grâce à la avec laquelle elle était exposée, et aussi grâce aux persécution elle fut d'abord l'objet, fut bientôt généralement adoptée et ens dans toutes les chaires protestantes. Dès 1738, Ludovici, da *Précis de l'Histoire de la philosophie de Wolf*, put citer cent sep vains appartenant à cette école toute nationale, sans parler d qui en appliquèrent la méthode et les principes à d'autres scien la théologie, au droit, à la médecine, à la littérature. On ren parmi les principaux disciples de Wolf : Thümmig, qui pub abrégé de cette philosophie : *Institutiones philosophiæ wolfianæ i academicos adornatæ*, 2 vol. in-8°, 1725; Bilfinger, Baum G. Frédéric Meyer, et surtout Baumgarten, qui essaya le pr sous le nom d'*Esthétique*, de réduire en science, selon la méth Wolf, la théorie du beau dans les arts (*Æsthetica*, 2 vol. i Francfort-sur-l'Oder, 1750-58).

La philosophie de Wolf, en général saine et élevée, profond religieuse et morale, à la fois respectueuse pour la foi et la ra pour l'autorité et la liberté, préserva longtemps l'Allemagne de l' sion du matérialisme, lutta avantageusement à l'Académie de contre la frivolité des beaux esprits dont s'entourait Frédéric II, et nai-sance à la grande philosophie de Kant, qui la ruina et la fit en oubli. Les historiens de la philosophie allemande, deven justes envers sa mémoire, depuis que tant d'autres systèm tombés après le sien, ne parlent plus aujourd'hui de lui qu' pect et reconnaissance (*Voir* entre autres [illegible] *philosophie moderne*, liv. II, 2e partie, [illegible] Barthelmèss, *Histoire de l'Académie de* [illegible] 1851).

WOLLASTON (William) naquit en [illegible] ford, entra dans l'Eglise anglicane, et [illegible] nées, les fonctions de deuxième maître gham; en 1688, un héritage qui le mit

es et de se livrer à l'étude de la philosophie. Il mourut

morale de Wollaston est exposée dans son *Esquisse de traité*, publiée en 1722 à la Haye, 1 vol. in-8°, et traduite en français en 1726).

doit être rangé parmi les philosophes qui fondent la base inébranlable de la raison, et non sur un vague sensibilité, comme Adam Smith, ou sur l'intérêt, flottante, comme Epicure et Hobbes. Mais la plupartes de l'école rationnelle considèrent la notion du n principe suprême, identique à la nature même de absolument simple et irréductible, type divin placé notre intelligence. Wollaston, au contraire, tente de l'bien, et établit qu'elle peut se résoudre dans la no- il est le criterium de la morale : Agir conformément est bien agir ; toute mauvaise action est un mensonge. Wollaston, on altère la vérité par des actes, comme voler un contrat, c'est le nier *en action*. Dépouiller c'est revendiquer *en action* la propriété de ce qu'on ter la vérité par ses actes, c'est ne essairement faire est la même chose que soutenir une proposition fausse, traire à la nature des choses. Et non-seulement on nie le contradiction directe, mais on la nie aussi par simple ns tenir sa parole, c'est aussi bien nier la promesse le contraire de ce qu'on a promis.

erv tion montrera ce qu'il y a de faux dans la théorie aston. Que le que soit l'essence du bien, ce qui fait est bonne doit être nécessairement contenu dans ce qui a faire le bien. Or, qui de nous songe, lorsqu'il agit, opposée par Wollaston? Ma conscience me dit clairement : si tiens de voler, le motif qui me pousse n'est nullement er une vérité.

nne analyse de M. Jouffroy dans le *Cours de droit naturel*. Il ne faut pas confondre le moraliste Wollaston William Wollaston, son descendant, né en 1766, et savant physicien anglais qui fit plusieurs découvertes a plusieurs mémoires dans les *Philosophical transac-*

X.

BACH Daniel, né à Berne en 1756, mort en 1820 à ofessa successivement la philosophie et l'éloquence e à Amsterdam et à Leyde, et publia un grand nombre plutôt d opuscules, qu'il importe de signaler à ceux qui l'histoire de la philosophie. C'était avant toutes choses et très élégant humaniste, un des meilleurs philologues [redacted] à ce titre, ce qu'il a publié sur les matières philoso- mérite d'être recommandé fortement à ceux mêmes matières dans cette même langue. ments dont la puissante impulsion porta la philosophie ancienne. Quant à la

philosophie proprement dite, il professait un sage éclectisme, peu favorable à l'idéalisme sceptique de Kant.

Voici les titres de ses écrits les plus connus : *Oratio de philosophia, auctore Cicerone, laudatarum artium omnium procreatrice et quasi parente*, in-4°, Amst., 1779; — *Dissertatio qua disquiritur : Num solius rationis vi et quibus argumentis demonstrari possit, non esse plures uno Deo? Fuerintne unquam populi aut sapientes, qui ejus veritatis rationem sine revelationis divinæ ad ipsos propagatæ subsidio habuerint?* in-4°, Leyde, 1780; — *Præcepta philosophiæ logicæ*, in-8°, Amst., 1782; — *Quæ fuerit veterum philosophorum inde a Thalete et Pythagora usque ad Senecam sententia de vita et statu animarum post mortem corporis*, in-4°, ib., 1786; — *De conjunctione philosophiæ cum elegantioribus litteris*, in-8°, Leyde, 1821; — *De philosophiæ ciceronianæ loco, qui est de Deo;* — *De philosophia kantiana*, in-8°, Amst., 1821.

Citons, enfin, parmi ses travaux de philologie, l'excellente édition, avec notes et commentaire, qu'il donna du *Phédon* de Platon, en 1806, et dont la meilleure réimpression parut en 1825 à Leipzig.

La nièce de Wyttenbach, depuis 1817 sa femme, est auteur de plusieurs ouvrages de morale et d'esthétique, souvent attribués au célèbre érudit lui-même. Quoique Allemande de naissance, madame Wyttenbach écrivait en français. Ses livres les plus intéressants sont : *Théogène* (Paris, 1815), et *Symposiaques, ou Propos de table* (ib., 1823).

C. Bs.

X

XÉNARQUE de Séleucie, philosophe péripatéticien du 1er siècle de l'ère chrétienne, qui, après avoir tenu école dans sa ville natale, se rendit successivement à Alexandrie, à Athènes et à Rome. Pendant le séjour qu'il fit dans cette dernière ville, il gagna les bonnes grâces d'Auguste. Il comptait au nombre de ses disciples Strabon, qui parle de lui avec éloge (*Géogr.*, liv. XIV). Il est également cité par Julien, dans son *Discours sur la mère des dieux*, et par Simplicius, dans ses commentaires sur le traité *du Ciel* d'Aristote. Il n'a laissé aucun écrit; mais on peut consulter sur lui : Patrizzi, *Discussiones peripateticæ*, t. I, lib. X, p. 136; et Gaudentius, *De philosophis romanis*, c. 69. X.

XÉNIADE de Corinthe. Sextus Empiricus (*Adversus Mathematicos*, lib. VII) parle de ce philosophe comme d'un disciple de Xénophane, et le range, par conséquent, dans l'école d'Elée. C'est à ce fait qu'il faut rattacher les opinions qu'on lui attribue. Ainsi, quand il disait que rien n'est vrai, que tout est faux, il voulait parler probablement des choses finies et contingentes. Quand il affirmait, d'un autre côté, que tout ce qui nait vient du néant (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) et que tout ce qui meurt retourne dans le néant, c'était sans doute une hypothèse qu'il faisait, pour montrer que la génération et la mort sont absolument impossibles : car c'est au nom même de ce principe, consacré

toute l'antiquité, que rien ne vient du néant et n'y peut retourner, les philosophes de l'école d'Elée niaient la génération et la mort, t-à-dire les choses contingentes. — On peut consulter sur Xéniade, ricius, dans son édition des *Œuvres de Sextus*, note E. X.

ÉNOCRATE, un des premiers disciples de Platon, naquit à lcédoine dans la 1re année de la 96e olympiade, ou 395 ans avant is-Christ, succéda à Speusippe, en 339, dans la chaire de l'Acadé-, et, après avoir enseigné sans interruption pendant vingt-cinq ans, irut en 314, âgé de quatre-vingts ans. Son esprit était dépourvu ‡gance et de facilité. Plus d'une fois Platon lui donnait le conseil de *ifier aux grâces*; et, le rapprochant d'Aristote, il avait coutume de que l'un avait besoin d'aiguillon et l'autre de frein. Xénocrate lui-ne se comparait à ces vases d'une embouchure étroite, qui reçoi-t difficilement, mais conservent très-bien. En revanche, l'élévation on âme, l'austérité de ses mœurs, sa fermeté, son désintéresse-t, son dévouement à son maître, lui ont concilié le respect de ses temporains et doivent inspirer pour lui le même sentiment à la ité. Qu'il soit vrai ou non que les magistrats d'Athènes regar-nt sa parole comme un serment; que, tout étranger qu'il était, il a choisi par les Athéniens pour être envoyé avec Phocion en ambas-près de Philippe; qu'Alexandre le Grand lui envoya une dé-tion, avec cinquante talents, et qu'il les refusa; cette tradition e nous montre quelle était, dans l'antiquité, l'autorité de son ctère.

omme philosophe, Xénocrate est beaucoup moins remarquable. ant que nous pouvons juger de sa doctrine par de rares traditions, ersées dans différents auteurs, elle consistait principalement à tra-e les idées de Platon par les formules mathématiques de l'école py-oricienne. Ainsi, Dieu et l'âme du monde sont pour lui la monade dyade : la monade qui est aussi appelée le père des dieux, la rai-, le nombre impair, règne dans le ciel; la dyade, c'est la mère des x, le dieu femelle, qui préside au mouvement oblique des pla-s. Tous deux ensemble ont donné naissance au ciel et aux sept ètes. L'intelligence pure qui a formé le monde, la substance des s ou la nature divine est comparée au triangle équilatéral, parce lle est partout semblable à elle-même; le triangle scalène, au con-e, formé de côtés inégaux, nous représente les choses mortelles; triangle isocèle celles qui tiennent le milieu entre les deux ex-es, c'est-à-dire les génies, les forces immatérielles, parce qu'il se pose de deux côtés égaux et d'un côté inégal. Quant à l'âme hu-ne, il continue de l'appeler, avec Pythagore et Platon, un nombre se meut lui-même. En résumé, l'assimilation que Platon établit, le *Timée*, entre les éléments matériels et les diverses formes géo-riques, Xénocrate cherche à l'étendre aux êtres et aux idées en géné-mais cette assimilation ne va pas jusqu'à l'identification ou à la con-on des nombres avec les choses elles-mêmes. Ainsi, Dieu, pour lui, t pas seulement l'unité; c'est l'intelligence active dont la pensée pénè-'univers et se manifeste jusque dans les animaux privés de raison, t-à-dire dans les lois de l'instinct. Cependant on peut dire qu'il a

devons nous borner à en indiquer les idées fondamentales et le plus général.

La logique est divisée en deux parties, l'une théorique, l'autre pratique. La première traite des principes logiques, des notions, du jugement, du raisonnement; la seconde, de l'usage de la logique dans la recherche de la vérité, dans la composition, la lecture et la critique des livres, dans l'enseignement et la discussion, dans l'estimation des facultés requises pour la connaissance des choses, dans la vie pratique.

L'ontologie ou la philosophie première, telle que la concevait Wolf, est à la fois une théorie de la connaissance et de l'être. Elle expose les principes qui sont le fondement de toute certitude, de toute philosophie, et ne mérite pas le mépris que professaient pour elle les cartésiens. L'auteur commence par établir le principe de contradiction et celui de la raison suffisante. Le principe de la raison suffisante implique, selon lui, cette proposition, que tout dans le monde est raisonnable, que tout est gouverné par la raison. Par conséquent, le principe de la raison suffisante, sur lequel repose toute la théodicée de Leibnitz et de Wolf, a une plus grande portée que le simple principe de causalité. Tout a sa cause, sa raison d'être; mais pour conclure de là que tout est bien, il faut placer la dernière raison de tout en un être parfait, tel que nous concevons Dieu. Wolf détermine ensuite les idées ontologiques générales : l'essence et l'existence, la nécessité et la contingence, la quantité, la qualité, l'ordre, la vérité, la perfection. Dans la seconde partie, traitant des diverses espèces d'êtres et de leurs rapports, de l'être composé et de son essence, du temps et de l'espace, de la contiguité et de la continuité, du mouvement, il expose la monadologie de Leibnitz, en définissant les êtres simples, indivisibles, sans étendue et sans figure, sans mouvement intérieur : ils existent puisqu'il y a des êtres composés; ils ne sont pas nés de ceux-ci ni d'autres êtres; il sont créés en tant qu'ils sont contingents. Il définit enfin les idées de substance (un sujet qui dure et qui est modifiable), de dépendance, de relation, de causalité, etc.

La *Cosmologie transcendante*, que Wolf se vante d'avoir le premier traité à part sous ce titre, a pour objet de conduire par la contemplation générale du monde à une connaissance solide de Dieu et de la nature. C'est là que, après avoir déterminé l'idée de l'univers, les rapports qui lient toutes choses entre elles, les lois du mouvement, Wolf expose, dans la troisième partie, le système de Leibnitz de la perfection du monde actuel, l'optimisme universel. La contingence de l'univers et de l'ordre dans la nature, jointe à l'impossibilité de l'expliquer par le hasard, conduit nécessairement à la conviction de l'existence de Dieu.

La *psychologie expérimentale* qui, selon Wolf, doit servir à la fois de point de départ à la psychologie transcendantale, de préparation à la théologie et de fondement à la philosophie morale, est divisée en deux parties. Dans la première, il traite de l'âme en général, et de la faculté de penser en particulier. Il établit ce fait capital que toute pensée implique *perception* et *aperception*, c'est-à-dire que toute pensée est un acte de l'esprit par lequel l'âme a conscience d'elle-même et de

quelque chose qui n'est pas elle et qui est l'objet de la pensée. Il distingue entre la faculté de connaître *inférieure* (les sens, l'imagination, la mémoire), et la faculté de connaître *supérieure* (la réflexion, l'intelligence, l'intellect pur). Il distingue de même dans la seconde partie, qui traite de la faculté d'appétition, entre l'appétition inférieure et l'appétition supérieure. Sous le premier titre, il traite des appétits sensuels, des passions, des affections, des sentiments divers qui agitent le cœur humain; sous le second, des appétitions rationnelles, des motifs, de la liberté, qu'il définit la faculté de choisir à son gré, entre plusieurs possibles, sans être déterminé à l'action par l'essence de l'âme. Il faut des motifs pour agir, mais l'action n'en est pas moins libre et contingente. L'auteur admet ici, comme un fait, la dépendance mutuelle de l'âme et du corps, sauf à l'expliquer ailleurs par l'harmonie préétablie entre les mouvements de l'un et ceux de l'autre.

Dans la *psychologie rationnelle*, il cherche à expliquer les faits de de conscience par l'essence de l'âme. Elle tire ses principes de l'ontologie et de la cosmologie, et s'appuie sur la psychologie d'expérience. Dans les deux premières sections, suivant pas à pas les faits exposés dans la psychologie expérimentale, Wolf établit par des arguments solides la simplicité, l'immatérialité et la substantialité distincte de l'âme, du principe pensant. Comme substance simple, l'âme n'a qu'une seule et même force, qui est la source de toute son activité; mais cette force unique produit des effets divers, et se montre sous différents aspects. Elle se représente l'univers de son point de vue, c'est-à-dire d'après la place qu'y occupe son organisme et selon la nature de ses organes. Dans la troisième section, l'auteur expose l'hypothèse de l'harmonie préétablie, qu'il détourne quelque peu de son sens primitif et qu'il cherche à concilier subtilement avec la liberté et la responsabilité morale, en disant qu'il n'y a de prédéterminé que l'accord des impressions reçues par les organes avec les perceptions correspondantes, ainsi que des appétitions avec les mouvements du corps, mais que l'âme n'en est pas moins maîtresse de ses actions, l'arbitre de ses déterminations. Dans la dernière section enfin, Wolf, traitant de l'âme des bêtes, accorde à celles-ci des facultés semblables à nos facultés inférieures; leurs âmes sont des monades impérissables, mais non pas immortelles.

La *Théologie naturelle* est peut-être l'ouvrage le plus important de Wolf, non pas seulement par son sujet, mais encore par la manière dont il l'a traité. Il est divisé en deux parties. Dans la première, où il cherche à prouver l'existence de Dieu en partant de l'expérience, il établit d'abord que les êtres que nous connaissons supposent un être nécessaire, et détermine les attributs qui lui appartiennent. L'intelligence appartient à l'être nécessaire tout aussi nécessairement qu'il existe. Son existence implique la toute puissance, la volonté et la liberté, la sagesse et la bonté. Il n'y a de véritablement substantiel ou de réel que les êtres simples dont tout est composé, et ces êtres simples étant contingents ont en Dieu le principe de leur existence et de leur combinaison. Dieu est donc le créateur du monde, et la création implique la providence. La nature est immuable comme la volonté divine;

la conservation de l'univers est une création continuelle, l'acte de création continu. Par là même, Dieu est le maître souverain de l'univers; il a sur ses créatures un pouvoir absolu, mais il ne peut vouloir que leur bonheur.

Dans la seconde partie, il s'applique à démontrer l'existence et les attributs de Dieu *à priori*, en se fondant sur l'idée que se fait naturellement la raison d'un être tout parfait (*Ens perfectissimum, realissimum*). C'est principalement cette argumentation, reproduite de Descartes et d'Anselme de Cantorbéry, que Kant a eue en vue dans sa critique de l'ancienne théologie. Selon Kant, l'être tout réel est un idéal que la raison conçoit nécessairement, mais d'où l'on ne peut pas conclure légitimement à sa réalité objective. Les auteurs de l'argument, et Wolf à leur suite, n'avaient pas assez insisté sur la nécessité avec laquelle l'idée de Dieu s'impose à la raison, nécessité qui cependant fait toute la preuve ontologique. Cette idée une fois admise comme réelle, tous les attributs ordinaires de Dieu en résultent logiquement.

La *théologie naturelle* se termine par une réfutation de l'athéisme et des erreurs qui en approchent ou en découlent; le fatalisme, le déisme qui nie la Providence, l'anthropomorphisme, le matérialisme, l'idéalisme vulgaire, le manichéisme, le spinozisme. Ce traité est surtout remarquable par le soin extrême avec lequel le philosophe a cherché à épurer l'idée de Dieu, à déterminer sa personnalité, son intelligence, sa volonté, sa liberté, et à mettre sa doctrine d'accord avec l'esprit des saintes Ecritures. Ainsi, par exemple, il conçoit l'entendement divin comme purement intuitif; Dieu connaît tout distinctement et tout ensemble d'une seule et même vue; sa connaissance est un acte et non une faculté. Son intelligence est la représentation à la fois distincte et simultanée de toutes les choses possibles.

Il nous reste à caractériser rapidement la philosophie morale et politique de Wolf. C'est la partie qu'il traita avec le plus d'indépendance et le plus de prédilection, mais malheureusement aussi avec le plus de prolixité. Sa division de la philosophie pratique est pour le fond celle d'Aristote, tandis que l'idée fondamentale, directement empruntée de Leibnitz, rappelle la formule générale des stoïciens.

Le premier principe de la morale de Wolf est fondé sur l'idée de perfection. Dans l'ontologie, il avait défini la perfection avec Leibnitz, l'harmonie ou l'unité dans la variété. En morale, elle consiste dans la conformité de l'état présent de l'homme avec son état passé et son état futur, et dans l'accord de ce même état avec l'essence, la nature de l'homme, telle que la conçoit la raison éclairée par l'observation psychologique. « Perfectionne-toi » (*Perfice te ipsum*), tel est le devoir suprême et qui renferme tous les autres devoirs; et comme nul ne peut se perfectionner tout seul, sans le concours d'autrui, la règle générale est celle-ci : « Fais ce qui peut rendre plus parfait ton état et celui de tes semblables, autant qu'il est en toi. » Cette perfection est aussi le souverain bien, la véritable félicité, qui a pour condition la satisfaction intérieure. Le bien est tout ce qui peut contribuer à rendre plus parfait l'état de l'homme. Il est autre chose que l'utile. L'utilité ou le dommage qui peut résulter d'une action n'est pas ce qui la rend

bonne ou mauvaise. La perfection produit la vraie félicité; mais celle-ci n'en est pas la fin. La perfection est recherchée pour elle-même; elle est fondée sur une idée rationnelle et indépendante de l'expérience. La loi morale n'est pas imposée à l'homme par une autorité extérieure; elle dérive de sa nature même; c'est une loi de la nature; mais en tant que cette nature a Dieu pour auteur, la loi naturelle est en même temps l'expression de la volonté divine, et Dieu n'a pu vouloir et commander à l'homme que ce qui est bien en soi. Cette morale était dans ses principes fort supérieure à celle qui dominait au XVIII^e^ siècle en France et en Angleterre.

Il va sans dire que Wolf admet le fait de la liberté comme condition de la moralité. Sans doute la volonté ne peut se déterminer que par des motifs, et ces motifs lui sont imposés, mais ils ont leur source dans la raison, et c'est à se conduire sur des motifs raisonnables que consiste la liberté morale. Toutes nos pensées et tous les mouvements de notre corps, qui ont leur principe dans notre volonté, constituent nos libres actions.

Dans le volumineux traité du *Droit de la nature*, qui, dans le système de Wolf, précède la morale proprement dite, il anticipe sur celle-ci, et revient sur des points déjà traités dans la philosophie pratique générale. Il y considère principalement les droits qui dérivent de la nature de l'homme, mais comme ces droits sont les mêmes pour tous, il les met toujours en regard des obligations. Droit et devoir sont pour lui des termes corrélatifs : à tout droit correspond un devoir, et l'on ne peut invoquer celui-là que sous la condition de remplir celui-ci.

Les devoirs sont déterminés en détail dans la *Morale*. Ils sont d'abord divisés en devoirs qui ont pour objet le perfectionnement de l'intelligence, la perfection logique des stoïciens, et en devoirs qui ont pour objet de fortifier la volonté et de gouverner les penchants et les passions; puis en devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes et envers nos semblables.

La philosophie sociale et politique de Wolf est à la fois conservatrice et libérale, en général conforme aux maximes du gouvernement de Frédéric II. Elle impose à tous cette règle de conduite : « Fais tout ce qui peut contribuer au bien-être général et au maintien de l'ordre public et de la sûreté commune. » Toute société repose sur un contrat par lequel tous s'engagent dans leur propre intérêt à concourir à la prospérité commune. L'Etat parfait est celui qui pourvoit le mieux au bien-être de tous et de chacun. La monarchie limitée est, selon Wolf, le meilleur gouvernement. Tout en faisant une belle part au prince, il le soumet aux lois par le serment. Il va jusqu'à autoriser le sujet à désobéir à des ordres injustes ou illégaux; mais il lui refuse le droit d'examiner et de discuter les questions d'intérêt général.

Sans faire de l'économie politique une science à part, Wolf a cependant traité à peu près toutes les matières comprises aujourd'hui sous ce nom, et si ses vues à cet égard n'ont rien de remarquable, elles n'en ont pas moins servi à fonder cette science difficile.

En général, le grand mérite de Wolf, c'est d'avoir posé toutes les questions et d'avoir essayé d'assigner leur place à chacune. Il a peu d'originalité pour le fond des idées, qui sont en général celles de

Leibnitz, quelquefois celles de Descartes, souvent celles de tout le monde : son originalité est dans son esprit encyclopédique et systématique. En cherchant à tout définir et à tout démontrer, il a porté la clarté dans une foule de notions obscures ou mal déterminées, et par les efforts mêmes qu'il faisait pour convertir en vérités démontrées certaines hypothèses plus brillantes que solides, il en fit mieux ressortir la faiblesse et l'inconsistance.

Il rendit surtout d'immenses services à l'Allemagne; ses ouvrages furent pour elle un foyer dont les lumières se répandirent sur toutes les sciences. Non-seulement la terminologie dont il se servit demeura en usage longtemps après qu'il eut cessé de régner; mais toute la philosophie allemande moderne se rattache à la sienne par la critique de Kant.

La philosophie de Leibnitz, qui ne formait pas un corps de doctrine régulier, et qui n'avait pas une terminologie bien arrêtée, ne devint réellement dominante que sous la forme systématique que lui donna Wolf. La philosophie de Wolf, qui était celle de Leibnitz systématisée, complétée, démontrée, et parfois rapetissée, grâce à la clarté avec laquelle elle était exposée, et aussi grâce aux persécutions dont elle fut d'abord l'objet, fut bientôt généralement adoptée et enseignée dans toutes les chaires protestantes. Dès 1738, Ludovici, dans son *Précis de l'Histoire de la philosophie de Wolf*, put citer cent sept écrivains appartenant à cette école toute nationale, sans parler de ceux qui en appliquèrent la méthode et les principes à d'autres sciences, à la théologie, au droit, à la médecine, à la littérature. On remarque parmi les principaux disciples de Wolf : Thümmig, qui publia un abrégé de cette philosophie : *Institutiones philosophiæ wolfianæ in usus academicos adornatæ*, 2 vol. in-8°, 1725; Bilfinger, Baumeister, G. Frédéric Meyer, et surtout Baumgarten, qui essaya le premier, sous le nom d'*Esthétique*, de réduire en science, selon la méthode de Wolf, la théorie du beau dans les arts (*Æsthetica*, 2 vol. in-8°, Francfort-sur-l'Oder, 1750-58).

La philosophie de Wolf, en général saine et élevée, profondément religieuse et morale, à la fois respectueuse pour la foi et la raison, pour l'autorité et la liberté, préserva longtemps l'Allemagne de l'invasion du matérialisme, lutta avantageusement à l'Académie de Berlin contre la frivolité des beaux esprits dont s'entourait Frédéric II, et donna naissance à la grande philosophie de Kant, qui la ruina et la fit tomber en oubli. Les historiens de la philosophie allemande, devenus plus justes envers sa mémoire, depuis que tant d'autres systèmes sont tombés après le sien, ne parlent plus aujourd'hui de lui qu'avec respect et reconnaissance (*Voir* entre autres : Erdmann, *Histoire de la philosophie moderne*, liv. II, 2e partie, Leipzig, 1842; et Christian Bartholmèss, *Histoire de l'Académie de Berlin*, liv. I, in-8°, Paris, 1851). J. W.

WOLLASTON (William) naquit en 1659 dans le comté de Strafford, entra dans l'Eglise anglicane, et exerça, pendant plusieurs années, les fonctions de deuxième maître à l'école publique de Birmingham; en 1688, un héritage qui le mit dans l'aisance lui permit de se

fixer à Londres et de se livrer à l'étude de la philosophie. Il mourut en 1724.

La doctrine morale de Wollaston est exposée dans son *Esquisse de la religion naturelle*, publiée en 1722 à la Haye, 1 vol. in-4°, et traduite presque aussitôt en français (1726).

Wollaston doit être rangé parmi les philosophes qui fondent la morale sur la base immuable de la raison, et non sur un vague instinct de la sensibilité, comme Adam Smith, ou sur l'intérêt, règle mobile et flottante, comme Epicure et Hobbes. Mais la plupart des moralistes de l'école rationnelle considèrent la notion du bien comme un principe suprême, identique à la nature même de l'être parfait, absolument simple et irréductible, type divin placé par Dieu dans notre intelligence. Wollaston, au contraire, tente de définir l'idée du bien, et établit qu'elle peut se résoudre dans la notion du vrai. Tel est le criterium de la morale : Agir conformément à la vérité, c'est bien agir ; toute mauvaise action est un mensonge. En effet, dit Wollaston, on altère la vérité par des actes, comme par des paroles : violer un contrat, c'est le nier *en action*. Dépouiller un voyageur, c'est revendiquer *en action* la propriété de ce qu'on lui vole. Défigurer la vérité par ses actes, c'est nécessairement faire mal, puisque c'est la même chose que soutenir une proposition fausse, c'est-à-dire contraire à la nature des choses. Et non-seulement on nie la vérité par une contradiction directe, mais on la nie aussi par simple omission. Ne pas tenir sa parole, c'est aussi bien nier la promesse faite, que faire le contraire de ce qu'on a promis.

Une seule observation montrera ce qu'il y a de faux dans la théorie morale de Wollaston. Quelle que soit l'essence du bien, ce qui fait qu'une action est bonne doit être nécessairement contenu dans ce qui nous détermine à faire le bien. Or, qui de nous songe, lorsqu'il agit, à la maxime proposée par Wollaston ? Ma conscience me dit clairement que lorsque je m'abtiens de voler, le motif qui me pousse n'est nullement la crainte de nier une vérité.

Voir l'excellente analyse de M. Jouffroy dans le *Cours de droit naturel*, t. II, 24e leçon. Il ne faut pas confondre le moraliste Wollaston avec un autre William Wollaston, son descendant, né en 1766, et mort en 1828, savant physicien anglais qui fit plusieurs découvertes utiles, et inséra plusieurs mémoires dans les *Philosophical transactions*.

X.

WYTTENBACH (Daniel), né à Berne en 1746, mort en 1820 à Leyde, professa successivement la philosophie et l'éloquence grecque et latine à Amsterdam et à Leyde, et publia un grand nombre d'ouvrages, ou plutôt d'opuscules, qu'il importe de signaler à ceux qui s'occupent de l'histoire de la philosophie. C'était avant toutes choses un très-savant et très-élégant humaniste, un des meilleurs philologues de son temps ; et, à ce titre, ce qu'il a publié sur les matières philosophiques en langue latine, mérite d'être recommandé fortement à ceux qui voudraient traiter ces mêmes matières dans cette même langue. Ce fut un de ces critiques éminents dont la puissante impulsion porta si loin, en Hollande, l'étude de la philosophie ancienne. Quant à la

livré ici au hasard, à l'illusion et à l'apparence, parce que Dieu seul est l'objet de la raison.

On peut consulter sur Xénophane : Brandis, *Commentationum eleaticarum pars prima*, in-8°, Altona, 1813; — Karsten, *Philosophorum græcorum veterum reliquiæ*, in-8°, Amsterdam, 1830; — Cousin, t. Ier des *Fragments philosophiques*, 4e édition, in-12, Paris, 1847. Tous les fragments de Xénophane et tous les passages qui se rapportent à sa doctrine sont réunis et expliqués par ces trois écrivains. Cependant nous indiquerons aussi quelques travaux plus anciens : Fallebon, *Liber de Xenophane, Zenone et Gorgia Aristoteli vulgo tributus, partim illustratus*, in-4°, Halle, 1789; — Spalding, *Vindiciæ philosophorum megaricorum*, in-4°, ib., 1792; — Walther, *les Tombeaux des éléates ouverts*, in-4°, Magdebourg et Leipzig, 1724 (allem.); — Bubb, *Commentatio de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane, primo ejus auctore, usque ad Spinozam*, in-4°, Gœttingue, 1790; — Roschmann, *Dissertatio historico-philosophica de Xenophane*, in-4°, Altdorf, 1728; — Tiedmann, *Xenophanis decreta; Nova bibliotheca philologica et critica*, t. Ier, 2e cahier.

XÉNOPHON, fils de Gryllus, naquit à Erchia, bourg de l'Attique, l'an 4 de la 73e olympiade (445 ans avant Jésus-Christ). Il suivit pendant longtemps les leçons de Socrate, et combattit à Délium aux côtés de son maître, qui lui sauva la vie. Selon toute probabilité, il prit aussi part à la guerre des Athéniens contre les Béotiens, puisqu'on dit qu'il a été prisonnier de ces derniers, et qu'il reçut pendant ce temps les leçons de Prodicus de Céos. Tout le monde connaît la célèbre retraite des Dix mille, dont il fut à la fois l'historien et le héros. Mais avant d'arriver au degré d'expérience qu'il montre dans cette action, il faut certainement qu'il se soit formé à l'art militaire pendant la guerre du Péloponèse. Banni d'Athènes à cause de son amitié et de son admiration pour Agésilas, roi de Lacédémone, il suivit la fortune de ce prince jusqu'à la bataille de Coronée, et s'établit ensuite en Elide, puis à Corinthe. Rappelé par les Athéniens, en 369, il refusa de revenir, et mourut à Corinthe en 355.

Les ouvrages philosophiques de Xénophon sont : les *Mémoires sur Socrate*, l'*Apologie de Socrate*, *le Banquet*, *Hiéron*; ses ouvrages politiques sont *la Cyropédie*, *l'Economique*, *les Républiques de Sparte et d'Athènes*, *les Revenus de l'Attique*.

Xénophon a caractérisé lui-même avec trop de sévérité et de modestie la nature de son talent, au chap. 13 du *Traité sur la chasse* : « Je ne suis, dit-il, qu'un homme ordinaire; mais je sais que la première éducation morale vient de la nature; après elle, consultons les hommes vraiment sages et éclairés, non ceux qui savent l'art de tromper. Peut-être mon style est-il dépourvu d'élégance, mais je ne suis point jaloux de cet avantage. J'ai à cœur de tracer les leçons nécessaires à ceux qui se forment à la vertu. »

Xénophon se trompe : il écrit avec une rare élégance, et n'est point un homme ordinaire; mais il n'a pas, comme Platon, le sentiment sublime de l'idéal. Esprit positif et pratique, il s'est attaché à la lettre bien plus qu'à l'esprit de l'enseignement de Socrate. Mais par là même

renseignements que nous donne Xénophon sur son maître sont précieux par leur exactitude, et curieux à recueillir pour l'histoire de la philosophie grecque.

Cet esprit d'ardent prosélytisme pour la vérité, cette espèce d'apostolat qu'exerça Socrate, cette vie toute publique, pour ainsi dire, cet essor de l'humanité qui franchit les limites du patriotisme antique, Xénophon n'en a pas senti, comme Platon, le souffle divin, mais il nous en rend témoignage, il décrit avec simplicité les faits qu'il a vus; et, grâce à lui, nous pouvons constater tout ce qu'il y a de réalité dans la belle poétique figure de Socrate que Platon a tracée. Il n'y a pas jusqu'au *Banquet* de Xénophon qui ne peigne comme *le Banquet* de Platon, mais non plus avec la même élévation, Socrate se mêlant aux festins voluptueux de ses disciples, élevant insensiblement la conversation des propos joyeux aux réflexions les plus hautes, tempérant et rectifiant, pour ainsi dire, la sensualité grecque par sa gravité sereine et sa pureté morale. Quand Xénophon, pour justifier Socrate du reproche que lui firent ses accusateurs d'introduire une religion nouvelle dans l'État, atteste que son maître sacrifiait publiquement aux dieux, il nous apprend que Socrate, hardi novateur dans la doctrine, et dans la vie pratique bon citoyen, observait toujours dans ses actes la loi de son pays.

Les détails que nous a laissés Xénophon sur la doctrine métaphysique de Socrate sont importants. Là encore il justifie Platon d'avoir prêté à Socrate dans ses *Dialogues* une méthode et des théories entièrement imaginaires, et prouve ce qu'on a voulu contester, que Socrate ne fut pas seulement un moraliste, mais le chef d'une école philosophique.

Xénophon nous apprend que Socrate distinguait les sens et la raison (αἰσθήσεις καὶ διανοίας, *Mem.*, liv. IV, c. 3). La sensation ne nous fait connaître que les choses particulières, isolées, la raison les coordonnant et établissant un lien entre elles, il conseillait à ses disciples la dialectique (τὰ διαλεκτικά, *Mem.*, liv. IV, c. 6), qu'il définissait ainsi : « Se réunir et délibérer en distinguant les choses par genres (*Mem.*, c. 5). » Par la recherche des genres, Socrate préludait à la théorie platonicienne des *idées*, mais il n'allait pas si loin que son illustre disciple; et l'on peut conjecturer, par un exemple étendu que donne Xénophon de l'application de sa méthode (*Mém.*, liv. VI, c. 8), qu'il ne séparait point dans sa pensée les essences des objets eux-mêmes.

Socrate faisait de la connaissance des lois naturelles (ἐμπειρία νόμων) de l'idée de Dieu l'attribut spécial de l'homme (*Mem.*, liv. IV, c. 4). Enfin il définissait le langage, la faculté que l'homme possède d'interpréter les signes (ἑρμηνεῖα), et le considérait ainsi comme le fondement de la société (*Ib.*, c. 3).

Nous ne dirons qu'un mot des ouvrages politiques de Xénophon, pour les rattacher à l'influence de son maître. Tous ses écrits politiques sont dirigés contre Athènes, sa patrie, et il y loue sans cesse les lois de Sparte. Le même esprit se trouve chez Platon : on y reconnaît la haine de la démocratie, caractère commun aux principaux disciples de Socrate. Le plan d'éducation proposé dans *la Cyropédie* offre les mêmes caractères : c'est presque la législation de Lycurgue mise en action,

une éducation plus propre à former des guerriers et des citoye
des hommes. Quant à l'*Economique*, c'est un petit traité des ver
mestiques, qui ne se rattache à l'enseignement de Socrate que
vif sentiment de la beauté, de l'ordre et de l'harmonie. O
consulter sur Xénophon l'article de M. Letronne, dans la *Bio
universelle*; — *Œuvres complètes de Xénophon*, par Gail, 7 vol
1797-1814. A.

Z

ZABARELLA (Jacques), né à Padoue le 5 septembre 15
reçu docteur à l'âge de vingt ans; à trente et un ans on le c
parmi les plus habiles professeurs de l'université de Padoue. L'
l'enseignement remplirent sa vie. Né d'une famille patricienne
venu bientôt, par l'éclat de son mérite, un des personnages l
considérables de sa ville natale, il pouvait sans doute préten
plus hauts emplois; mais il dédaigna les grandeurs et voulut
dans sa chaire, en interprétant Aristote et en défendant le
traditions du péripatétisme contre les déclamations véhémen
nouveaux sectateurs d'Averrhoès. Doué d'un esprit non moin
que scrupuleux, il combattit même dans la légion péripatéticie
conque lui semblait avancer des propositions téméraires, et fai
des ouvertures au parti de l'erreur. Son illustre collègue, Fran
colomini, ne fut pas à l'abri de ses censures : il ne supporta
écart. Quand il mourut, au mois d'octobre de l'année 1589, on
per une médaille en son honneur, et la république pensionna
ses filles. C'est un hommage auquel nous nous empressons de sc
Le XVI^e^ siècle a proclamé bien des gloires; elles n'ont pas to
consacrées. On avait alors trop d'enthousiasme pour distingue
ment le charlatanisme de la vraie science : nous l'accordons,
revendiquant pour Zabarella tous les titres qui lui furent déce
son vivant et à l'heure de sa mort, par l'admiration et la re
sance. Ce fut, en effet, un véritable philosophe.

Voici le catalogue de ses œuvres philosophiques : *De rebus libus libri triginta*, in-f°, Cologne, 1590; et in-4°, 1594; in-4°, fort, 1607 et 1608. Zabarella place la psychologie dans la ph suivant la méthode péripatéticienne, et c'est ainsi que l'on tro nombre de ses trente livres de questions naturelles, des traités Facultés de l'âme, sur la Vision, sur les Espèces intelligibles, Procédés de l'Intelligence. *Opera logica*, in-4°, Cologne, 157 Venise, 1580; in-4°, Lyon, 1586; in-f°, Bâle, 1595; in-f°, C par les soins de J.-Louis Havenreuter, 1597; in-4°, Venise in-4°, Francfort, 1608, 1623. La logique de Zabarella eut u succès dans les universités d'Italie et d'Allemagne. — *Commen Aristotelis libros Physicorum*, in-4°, Francfort, 1602; — *In libros de Anima*, in-4°, Francfort, 1608 et 1619.

Sa doctrine est celle de l'école thomiste; mais cette sente, dans les traités de Zabarella, sous une forme

à Zancle et à Catane, en Sicile, et vint, dans la 61e olympiade, s'établir à Elée, fondée récemment par des Phocéens dans la Grande-Grèce, à la suite de l'invasion des cités grecques de l'Asie par les Perses. Il avait alors près de quatre-vingt-quatre ans; mais il ne devait pas manquer de séve et de vigueur, puisque huit ans plus tard il composait encore des poésies. Nous avons conservé de lui un fragment en vers où il se donne lui-même l'âge de quatre-vingt-douze ans. Il passa la fin de sa vie dans l'abandon et dans la pauvreté, ayant vu mourir ses enfants, qu'il ensevelit de ses propres mains, et gagnant sa subsistance dans le métier de rapsode, en chantant les vers dont il était l'auteur. Tant de revers n'eurent point de pouvoir sur son âme. Timon le sillographe, qui ne ménage pas les philosophes, donne les plus grands éloges à sa bonne foi, à son indépendance et à sa modération. Il mourut probablement à Colophon presque centenaire.

On attribue à Xénophane un grand nombre de poëmes, mais dont un seul intéresse la philosophie, c'est celui qui a pour titre : *De la Nature* (Περὶ τῆς Φύσεως). Ce titre, qu'on rencontre, avant Socrate, dans une foule de compositions philosophiques, soit en vers, soit en prose, c'est Xénophane qui paraît l'avoir adopté le premier pour un genre de poésie dont il est le créateur. Le poëme de la nature, selon l'usage de ces temps reculés, n'a pas été écrit; mais Xénophane, comme nous l'avons dit plus haut, le récitait en chantant, et c'est la tradition seule qui nous en a conservé quelques fragments. On conçoit qu'une œuvre publiée de cette manière a dû périr presque en entier : il n'en est pas de même des opinions de Xénophane, que les générations philosophiques ont pu se transmettre sans le texte. C'est ainsi que nous possédons un assez grand nombre de témoignages indirects, de fragments en prose recueillis dans différents auteurs, et qui, sans les compléter, ajoutent considérablement aux fragments poétiques.

Ce serait se faire beaucoup d'illusion que de vouloir tirer de ces débris un système régulier et parfaitement un; mais on n'y aperçoit pas non plus la contradiction qu'on a reprochée à Xénophane, en divisant sa doctrine en deux parties diamétralement opposées, dont l'une appartiendrait à l'école ionienne et l'autre à l'école pythagoricienne. Ses opinions lui appartiennent et se laissent très-bien concilier entre elles. Les unes, purement critiques, sont dirigées contre l'anthropomorphisme païen; les autres se rapportent à la vraie nature de Dieu et représentent ce qu'on peut appeler la métaphysique de Xénophane; enfin, reste ce qu'on a appelé sa physique, c'est-à-dire les opinions que nous tenons de nos sens, et qui, dans sa pensée, comme dans celle de ses disciples, ne nous représentent que des apparences sans réalité.

Sur la guerre que Xénophane faisait au polythéisme, il ne peut y avoir aucun doute. « Ce sont les hommes, dit-il, qui semblent avoir produit les dieux et qui leur prêtent leurs vêtements, leur voix et leur forme. » — « Les Éthiopiens les représentent noirs et camus, les Thraces avec des yeux bleus et des cheveux roux. » — « Si les bœufs ou les lions avaient des mains, s'ils savaient peindre avec les mains et exécuter les mêmes ouvrages que les hommes, ils peindraient aussi des images des dieux et les représenteraient avec des corps de la même

des substances. Ainsi, la doctrine de Duns-Scot est que la matière subsistait objectivement dans la pensée divine longtemps avant le jour natal du monde. La volonté du Créateur étant intervenue, la matière a soudain changé d'état pour devenir *secondement première*, et attendre dans cette condition l'acte formel qui devait la compléter. Distinctions verbales et non réelles ! s'écrie Zarabella. En veut-on la preuve ? on n'aura pas à la chercher bien loin. En son premier état, la matière possède, suivant les termes de Duns-Scot, l'*acte entitatif* : c'est par cet acte qu'elle est constituée quelque chose. Mais l'acte entitatif ne se distingue pas réellement de l'entité, et l'entité de la matière est la matière elle-même, la matière produite hors de ses causes, et devenue l'inséparable conjointe de la forme. Au sein de ses causes, qu'est-elle donc ? non pas un acte, mais une pure idée ; non pas un *étant* actuel et réel, comme l'affirme Duns-Scot, mais un être de raison. Toutes les chimères du réalisme ont, dit Zabarella, la même origine : elles sont nées d'un sophisme verbal. Pour les confondre, que faut-il faire ? Il faut simplement distinguer l'essence de l'existence. L'analyse de la substance donne la matière et la forme. Veut-on ensuite observer à part chacun des deux éléments de la substance ? On trouvera, dans la matière, le sujet, et l'acte dans la forme. On pourra même aller plus loin encore dans cette recherche. Mais est-il permis à l'intelligence humaine d'attribuer l'existence à tout ce qu'elle imagine dans la région du mystère ? non, sans doute. L'existence appartient aux choses et à Dieu : entre ces deux termes de l'être, il n'y a que le possible, et le possible est un monde habité par des êtres de raison. Telle est la conclusion de Zabarella.

Cette conclusion nous suffit : nous n'avons pas besoin de soumettre d'autres problèmes à notre philosophe pour connaître sa doctrine. C'est la doctrine d'Aristote, de saint Thomas : c'est le nominalisme éclairé.

Zabarella se distingue de ses maîtres par sa méthode. Il est de son temps, et, comme tous ses contemporains, il prend volontiers le ton fier du dogmatisme ; mais cette fierté ne blesse pas chez un esprit naturellement grave, mesuré, ennemi de tout excès : elle n'a rien de commun avec l'incommensurable orgueil de Pic de la Mirandole, avec le pédantisme extatique de Ficin, avec l'acerbe jactance de Louis Vivès et de Corneille Agrippa. Zabarella ne dédaigne pas les questions traditionnelles, mais il les traite à sa manière, en homme qui n'est pas moins habile à faire un livre qu'à faire un cours. Sa méthode est une sorte de compromis entre la logique du XIII^e^ siècle et la rhétorique du XVI^e^.

B. H.

ZACHARIE, surnommé le *Scolastique*, après avoir étudié la philosophie à Alexandrie, sous Ammonius, fils d'Hermias, et suivi pendant quelque temps la carrière du barreau, embrassa l'état ecclésiastique et mourut en 560, évêque de Mitylène. Il a laissé deux ouvrages qui intéressent la philosophie. L'un est un dialogue intitulé [illegible] du nom de son maître, où il soutient contre les philosophes [illegible] général, et particulièrement contre les philosophes [illegible] dogme de la création, et développe [illegible]

l'être est un, qu'il n'y a pas de milieu entre l'être et le non-être; mais Xénophane n'a jamais professé ce panthéisme logique; il ne le laisse apercevoir, au moins d'une manière directe, dans aucun des fragments qui nous sont restés de lui, et l'on peut même lui attribuer le contraire; car puisque Dieu, comme il dit, gouverne ou meut le monde par la pensée de l'intelligence (νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει), c'est qu'il est actif et distinct du monde. Cependant nous ferons remarquer que Dieu et l'intelligence, que Dieu et la pensée semblent se confondre chez lui, comme chez Parménide la pensée et l'être. « Etant un, dit Aristote (*De Xenophane, Zenone et Gorgia*), il convient qu'il soit partout semblable à lui-même, qu'il voie, qu'il entende, qu'il ait tous les sens dans son être tout entier; car, s'il en était autrement, il y aurait en lui des parties qui seraient dominées les unes par les autres, ce qui est impossible. » C'est à cause de cette identité et de cette unité parfaite en Dieu, que Xénophane lui attribue la forme sphérique; mais évidemment ces paroles ne peuvent être prises que pour une métaphore. Cet être immatériel, qui est tout intelligence et tout pensée, ne peut pas revêtir une forme géométrique.

Nous voici arrivés à la partie la plus faible et la plus obscure de la doctrine de Xénophane, à ses idées sur le monde physique. Autant il a pu nous paraître affirmatif et absolu lorsqu'il parle de Dieu, autant il se montre ici irrésolu, sceptique ou esclave des apparences. Et comment s'en étonner? Si tout ce qu'il y a de réel dans l'existence appartient à Dieu, et si Dieu, la sphère éternelle, demeure renfermé en lui-même, parce qu'un être, comme nous l'avons vu précédemment, n'en peut produire un autre, le monde, la *génération*, comme disent les anciens philosophes, est nécessairement quelque chose de problématique, d'inintelligible à la raison, où il faut s'abandonner aux illusions des sens. De là cette sentence qu'on a faussement interprétée dans le sens d'un scepticisme universel; car elle ne s'applique qu'à l'univers matériel et aux dieux de la mythologie : « Nul homme n'a su, nul homme ne saura rien de certain sur les dieux et sur l'univers (περὶ πάντων); et celui qui en parle le mieux n'en sait rien non plus : c'est l'opinion qui règne sur toutes ces choses. »

Les auteurs sont partagés sur les principes physiques ou les éléments reconnus par Xénophane. Les uns veulent qu'il ait fait tout dériver de la terre, les autres de l'eau, d'autres de l'eau et de la terre tout ensemble; mais il est douteux même qu'il se soit occupé de cette question. On connaît mieux ce qu'il pensait de la forme de la terre. Se réglant sur l'apparence, il la considérait comme une sorte de cône tronqué qui a son sommet sous nos pieds, dont la base se perd dans l'infini, et qui touche à l'air ou à l'éther. La mer lui paraissait la source de toute humidité, et s'il y a de l'humidité dans la terre, c'est que la mer l'a envahie autrefois; de même si la mer est salée, c'est qu'il y a encore des parties terrestres en dissolution dans son sein. Les étoiles ne sont que des vapeurs de la terre, des nuages enflammés qui s'éteignent et se rallument comme des charbons : quand ils s'allument, nous disons qu'ils se lèvent; quand ils s'éteignent, qu'ils se couchent. Le soleil est composé de la même manière. C'est la chaleur qui, en échauffant la terre, produit les végétaux et les animaux. On le voit, tout est

Néarque ou Diodémon, il fut trahi par la fortune dans sa généreuse entreprise, et tomba au pouvoir de son ennemi. Sommé de dénoncer ses complices, il nomma tous les amis du tyran, puis le tyran lui-même, et lui lança au visage sa langue qu'il s'était coupée avec les dents. Cette action fut le signal de son supplice, qui provoqua, à son tour, un soulèvement populaire. Selon les uns il fut lapidé, selon les autres, pilé dans un mortier; ce qui fait dire au poëte Hermippe : « C'est ton corps qu'on a brisé, mais non toi. » Zénon ne quitta jamais sa petite ville que pour se rendre quelquefois à Athènes où, par l'éclat de sa parole il attirait à son enseignement l'élite de la jeunesse, et, s'il faut en croire Plutarque, Périclès lui-même. Il faisait payer ses leçons, et même assez cher, puisqu'il reçut cent mines de Callias et de Pythodore; mais cet usage était universellement répandu jusqu'à Socrate.

Zénon n'a rien ajouté au système de Parménide; il s'est borné à le défendre contre l'école ionienne, à en être le champion; et c'est à ce titre qu'Aristote le considère comme l'inventeur de la dialectique. C'est pour la même raison, sans doute, qu'il est le premier philosophe de l'école d'Elée qui ait écrit en prose; car la discussion, la polémique est incompatible avec la poésie. Diogène Laërce assure qu'il a beaucoup écrit; mais il ne nomme pas ses ouvrages. Suidas leur donne les titres suivants, qui s'accordent assez bien avec le rôle et le caractère de Zénon : *les Disputes* ou *les Controverses* (Ἐριδας); *Examen* ou *Explication d'Empédocle* (Ἐξήγησις τοῦ Ἐμπεδοκλέους); *Contre les philosophes naturalistes*, probablement les ioniens (Πρὸς τοὺς φιλοσόφους περὶ φύσεως). Mais si ces livres ont véritablement existé, il n'en est rien arrivé jusqu'à nous. Tout ce que nous savons, c'est que Zénon, soit dans ses écrits, soit dans ses discussions orales, employait la forme du dialogue et procédait par demandes et par réponses. Nous pouvons cependant nous faire une idée générale de sa manière, par l'analyse que Platon, dans l'introduction du *Parménide*, nous a laissée d'un de ses livres. Cette composition était partagée en plusieurs sections ou chapitres (λόγους), et chacun de ces chapitres en plusieurs propositions ou hypothèses. C'étaient les propositions mêmes de ses adversaires que Zénon commençait à admettre par hypothèse, et dont il pressait ensuite les conséquences pour les faire tomber dans l'absurde. Tel est, en effet, le caractère propre de la dialectique, qu'il ne faut pas confondre avec la logique.

Toute l'argumentation de Zénon est dirigée contre le mouvement; car le mouvement supprimé, il emporte nécessairement avec lui la génération et la mort, l'accroissement et la diminution, le changement, en un mot, tous les phénomènes de la nature et la nature elle-même. Le mouvement, en effet, c'est la vie générale de la nature, la première condition de son existence. Sans lui, Dieu ne peut concevoir la pluralité des êtres, puisque la division, qui donne naissance à la pluralité, n'est qu'une forme du mouvement. Mais à quelle condition peut-on supprimer le mouvement? A la condition de supprimer le temps et l'espace, dans lesquels notre raison place tous les changements. On supprime le temps et l'espace lorsqu'on en retranche la notion d'unité, ou quand, au lieu de les concevoir comme des touts continus, on les ré-

les renseignements que nous donne Xénophon sur son maître sont précieux par leur exactitude, et curieux à recueillir pour l'histoire de la philosophie grecque.

Cet esprit d'ardent prosélytisme pour la vérité, cette espèce d'apostolat qu'exerça Socrate, cette vie toute publique, pour ainsi dire, cet amour de l'humanité qui franchit les limites du patriotisme antique, Xénophon n'en a pas senti, comme Platon, le souffle divin, mais il nous en rend témoignage, il décrit avec simplicité les faits qu'il a vus ; et, grâce à lui, nous pouvons constater tout ce qu'il y a de réalité dans cette poétique figure de Socrate que Platon a tracée. Il n'y a pas jusqu'au *Banquet* de Xénophon qui ne peigne comme *le Banquet* de Platon, mais non plus avec la même élévation, Socrate se mêlant aux festins voluptueux de ses disciples, élevant insensiblement la conversation des propos joyeux aux réflexions les plus hautes, tempérant et sanctifiant, pour ainsi dire, la sensualité grecque par sa gravité sereine et sa pureté morale. Quand Xénophon, pour justifier Socrate du reproche que lui firent ses accusateurs d'introduire une religion nouvelle dans l'Etat, atteste que son maître sacrifiait publiquement aux dieux, il nous apprend que Socrate, hardi novateur dans la doctrine, et dans la vie pratique bon citoyen, observait toujours dans ses actes la loi de son pays.

Les détails que nous a laissés Xénophon sur la doctrine métaphysique de Socrate sont importants. Là encore il justifie Platon d'avoir prêté à Socrate dans ses *Dialogues* une méthode et des théories entièrement imaginaires, et prouve ce qu'on a voulu contester, que Socrate ne fut pas seulement un moraliste, mais le chef d'une école philosophique.

Xénophon nous apprend que Socrate distinguait les sens et la raison (αἰσθήσεις καὶ λογισμός, *Mém.*, liv. IV, c. 3). La sensation ne nous faisant connaître que les choses particulières, isolées, la raison les coordonnant et établissant un lien entre elles, il conseillait à ses disciples la dialectique (τὸ διαλέγεσθαι, *Mém.*, liv. IV, c. 6), qu'il définissait ainsi : « Se réunir et délibérer en distinguant les choses par genres (ib., c. 5). » Par la recherche des genres, Socrate préludait à la théorie platonicienne des *idées*, mais il n'alla pas si loin que son illustre disciple ; et l'on peut conjecturer, par un exemple étendu que donne Xénophon de l'application de sa méthode (*Mém.*, liv. VI, c. 8), qu'il ne séparait point dans sa pensée les essences des objets eux-mêmes.

Socrate faisait de la connaissance des lois naturelles (ἄγραφοι νόμοι) et de l'idée de Dieu l'attribut spécial de l'homme (*Mém.*, liv. IV, c. 4). Enfin il définissait le langage, la faculté que l'homme possède d'interpréter les signes (ἑρμηνεία), et le considérait ainsi comme le fondement de la société (ib., c. 3).

Nous ne dirons qu'un mot des ouvrages politiques de Xénophon, pour les rattacher à l'influence de son maître. Tous ses écrits politiques sont dirigés contre Athènes, sa patrie, et il y loue sans cesse les lois de Sparte. Le même esprit se trouve chez Platon : on y reconnaît la haine de la démocratie, caractère commun aux principaux disciples de Socrate. Le plan d'éducation proposé dans *la Cyropédie* offre les mêmes caractères : c'est presque la législation de Lycurgue mise en action,

dirait pas que ses écrits étaient une défense de la doctrine d maître. Quant à la physique que lui attribue Diogène Laërce (l § 30), elle est la même que celle de Parménide, et repose sur le principe, sur l'opinion ou les apparences contradictoires des sen nous montre les contraires, le chaud et le froid, le sec et l'hu comme les principes de toutes choses.

On pourra consulter sur Zénon d'Elée la plupart des écrivai nous avons indiqués pour Xénophane. Nous y ajouterons : Sta *Histoire et esprit du scepticisme*, t. Ier, p. 200, in-8°, Leipzig (allem.). — Loehse, *Dissertatio de argumentis quibus Zeno Eleat lum esse motum demonstravit*, in-8°, Halle, 1794.

ZÉNON, le fondateur de l'école stoïcienne, naquit à Citti tite ville de l'île de Cypres, fondée par des Phéniciens et peup des Grecs. Il serait difficile d'indiquer la date précise de sa nais mais on voit, par quelques détails de sa vie, qu'il passa ses de années sous le règne d'Antigone Gonatas, roi de Macédoine, et carrière se prolongea jusque vers la 130e olympiade, ou l'an 26 Jésus-Christ. Son père, appelé Mnasée ou Démée, était march lui-même, dans sa jeunesse, exerça la même profession. Il avai deux ans lorsque, parti pour Athènes sur un vaisseau chargé d pre, il fit naufrage à l'entrée du Pirée et perdit sa riche car Dégoûté alors des affaires, qui, d'ailleurs convenaient peu à la de son esprit, il se donna à la philosophie qu'il aimait déjà : c père, à la suite d'un voyage en Grèce, lui avait apporté les é l'école socratique. D'après une autre tradition, c'est à Athènes en entendant lire le second livre des *Mémorables* de Xénopho conçut pour la philosophie cette passion qui ne le quitta qu'ave Il s'attacha d'abord à Cratès, à qui il emprunta la plus grand de la morale qu'il enseigna plus tard ; mais la grossièreté de m l'école cynique révolta sa pudeur, et il alla chercher une ins plus élevée auprès de Stilpon, qui unissait, à un esprit subtil, bitudes et des principes austères. De Stilpon il passa à Diodore le dialecticien le plus renommé de l'école mégarique ; et c'est fluence de ces deux philosophes que l'école stoïcienne do doute le goût prononcé qu'elle montra toujours pour les dis dialectiques. Enfin ses derniers maîtres furent Xénocrate et P les successeurs de Platon à la tête de l'Académie, qui lui app considérer, dans leur ensemble, les diverses parties de la sc joindre la physique à la dialectique et à la morale ; et à conc nature comme un être vivant, soumis aux lois de l'intelligenc

Après avoir suivi pendant près de vingt ans les différente Zénon tenta de les réunir dans une école nouvelle, dont il é siége sous le Portique (Στοά), connu aussi sous le nom de *P* Galerie peinte), et autrefois le lieu des réunions des poëtes : nom de stoïciens que prirent peu à peu ses disciples, appelés zénoniens. Timon le Sillographe, lui reprochait d'avoir fai monument l'asile des gens oisifs, pauvres et mal vêtus ; mais témoignages nous apprennent que Zénon évitait la foule, et q de la tenir éloignée, il exigeait souvent une obole de ses audi

it même de ne parler que devant deux ou trois personnes. Sa nt sobre, froide et concise, quelquefois jusqu'à l'obscurité ; pas moins une profonde impression sur les esprits, grâce a de son caractère et à l'élévation de ses principes. Il comptait disciples le roi Antigone Gonatas, qui ne venait pas à Athènes l'entendre, et qui voulut l'attirer à sa cour. Ptolemée Philargeant ses ambassadeurs de recueillir ses paroles. Il resta e son école pendant cinquante-huit ans, admiré pour son austhoute pour sa franchise. Sa tempérance passa en proverbe. isme se partagea entre Athènes, qu'il protégea contre le du roi de Macédoine, et sa petite ville natale. On raconte que iens avaient en lui une telle confiance, qu'ils lui donnèrent à clefs de leur citadelle; et après sa mort ils rendirent un déquel ils décrétèrent qu'il a bien mérité de la patrie en exemesse à la sagesse et à la vertu, dont sa propre vie lui donple, et qu'ils lui décernent une couronne d'or, avec un dans le Céramique. Selon l'opinion la plus commune, il aurait ge de quatre-vingt-dix-huit ans.

ibue à Zénon un assez grand nombre d'ouvrages, dont voici se on Diogène Laerce : un traité *de la République* (Πολιτεία), bablement contre la *République* de Platon ; — *de la Vie selon e humaine* Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου ; — *de l'Appetit, ou ure humaine* Περὶ ὁρμῆς, ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως); — *des Pas du Devoir* Περὶ καθηκόντων ; — *de la Loi* ; — *de la ecque* ; — *de la Vue* ; — *de l'Univers* ; — *des Signes* ; — *de Pythagore* ; — *Questions générales* (Καθολικαί) ; — *des* cinq livres de *Problèmes* ; — *Leçons sur la poésie* ; — ns doute *la Dialectique* ; — *les Solutions et les réfutations* : *Cratès*. Mais de tous ces écrits, dont la liste même est inil n'est resté que les titres et quelques fragments ou citations On voit que Zénon avait posé toutes les bases de la doctrine , et, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, qu'il en toutes les parties : la morale, la dialectique, la physique. quelles proportions les a-t-il réunies ? dans quelle mesure les loppées ? Jusqu'à quel point est-il parvenu à les fondre ensemin tout homogène ? C'est ce qu'il est difficile de savoir avec documents qui nous restent. On lui a attribué, comme cela z généralement aux fondateurs, les opinions qui appartienole tout entière, et qui se sont formées successivement. Il cependant qu'en morale et en politique il se tenait encore le Cratès : car, dans son traité *de la République*, il repousmanière des cyniques, les mœurs, les lois, les sciences, les en demandant, comme Platon, la communauté des biens. nt-on que cet ouvrage avait été écrit sur la queue du chien, e dans le temps où il était encore sous l'influence de son aître. Un de ses disciples, Athénodore, effaça de ses ou- il trouva dans la bibliothèque de Pergame, tous les passa- s'accordant pas avec les idées plus récentes de l'école. s'écartaient donc, sur plus d'un point, de celles du fondaui paraît avoir surtout manqué à Zénon, c'est l'unité, c'est

rapport à l'origine et à la fin de l'homme. L'autre est dirigé contre les deux principes des manichéens. Le premier de ces deux écrits a été plusieurs fois publié d'abord par Tarinus : *Zachariæ scholastici Ammonius, seu de mundi opificio contra philosophos, græce et lat.*, una cum *Origenis philocalia*, in-4°, Paris, 1618 et 1624; ensuite par Barthius, avec le *Théophraste* d'Enée de Gaza, in-4°, Leipzig, 1655; enfin par M. Boissonnade, avec le même ouvrage d'Enée de Gaza, in-8°, Paris, 1836. — Le traité contre les manichéens se trouve dans le recueil de Canisius : *Antiquæ lectiones*, t. Ier, in-4°, Ingolstadt, 1601. X.

ZANARDI, en latin *Zanardus* (Michel), de l'ordre des dominicains, naquit à Orgnano, près de Bergame, en 1570; étudia à Bologne la philosophie et la théologie; enseigna successivement la théologie dans plusieurs villes d'Italie, et mourut à Milan en 1641 ou 1642. Il a laissé plusieurs ouvrages de philosophie où l'on trouve un interprète fidèle et intelligent de la doctrine de saint Thomas : *De physica et metaphysica : quæstiones et dubia in octo libros Aristotelis de physica auscultatione*, 3 vol. in-4°, Venise, 1615-1617; — des *Commentaires* sur la première partie de la *Somme* de saint Thomas, ib., in-f°, 1620; — *Disputationes de triplici universo cœlesti, elementari et mixto*, etc., in-4°, ib., 1629. Ce dernier ouvrage est le plus important. On peut consulter sur Zanardi, Echard : *Scriptores ordinis prædicat.*, et Morhof, *Polyhistor...*, t. II, liv. I, c. 14. X.

ZÉNODOTE. Il a existé dans l'antiquité deux philosophes de ce nom, mais l'un et l'autre sans importance : un philosophe stoïcien, disciple de Diogène de Séleucie, et un philosophe néoplatonicien, disciple et successeur d'Isidore, dans l'école d'Alexandrie. X.

ZÉNON D'ELÉE, naquit à Elée, dans la Grande Grèce, selon toute probabilité dans la 67e olympiade, ou vers 590 avant Jésus-Christ. Nous savons, en effet, par Platon (*Parménide*) qu'il était arrivé à Athènes avec Parménide, son maître, à l'âge à peu près de quarante ans, et que Socrate, encore très-jeune, les entendit tous deux exposer leur doctrine. Or, Socrate, qui avait reçu le jour dans la 70e olympiade, ou en l'an 470 avant notre ère, ne pouvait pas avoir moins de vingt ans en prenant part à un entretien sur la métaphysique. Zénon avait donc quarante ans vers l'an 450, et était né, par conséquent, vers 490. Cette date s'accorde avec le témoignage de Diogène Laërce, de Suidas et d'Eusèbe, qui nous le montrent florissant, c'est-à-dire dans la force de l'âge, dans la 78e, la 79e et la 80e olympiade. Doué de tous les avantages de la nature et de la fortune, beau, riche, d'une haute naissance, Zénon s'attacha à Parménide, dont il était aimé comme un fils, et se consacra à la défense de son système, sans trahir ses devoirs de citoyen. « Il était à la fois, dit Diogène Laërce, très-vaillant en philosophie et en politique : Γέγονε δὲ ἀνὴρ γενναιότατος καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ καὶ ἐν πολιτείᾳ. » En effet, d'après l'historien que nous venons de citer, et dont le récit est confirmé par Plutarque, Zénon serait mort victime de son patriotisme. Voulant rendre à la liberté son malheureux pays, tombé, à la suite de l'anarchie, au pouvoir d'un petit tyran appelé

l'esprit de système. De là vient que les anciens, reconnaissan ment les emprunts qu'il avait faits aux doctrines antérieures, l chaient d'avoir innové dans les mots plutôt que dans les chose *quoque non tam rerum inventor fuit, quam novorum verborum* (*De finibus bon. et mal.*, lib. III, c. 2, et lib. IV, c. 2). Si, en il s'est inspiré surtout de l'école cynique, sur la question de l dence il ne paraît pas s'être beaucoup éloigné de l'Académ maxime, qui lui est attribuée par Diogène Laërce, ferait supp Dieu était pour lui une Providence morale. Comme on lui d s'il était possible de cacher à Dieu ses fautes : « Non, répond ne peut même lui en cacher la pensée. » Mais à cette idée joindre le principe de la physique d'Héraclite, que le mond principe le feu et doit périr par le feu. Le principe de sa logiqu toutes nos idées viennent des sens; seulement il reconnaît qu sation ou la représentation purement passive (φαντασία) ne peut ger en connaissance que par ces trois actes de notre esprit l'*assentiment*, ou le jugement; puis la *compréhension*, et enfin l

La sensation était représentée par la main ouverte; le juge les doigts légèrement recourbés; la compréhension par la ma rement fermée; enfin une main fermée et fortement serrée p était l'image de la science. C'est positivement à Zénon qu'on l'invention de ces gestes symboliques. *Voyez*, pour l'école qu'il le mot Stoïciens. Nous renvoyons au même article pour les à consulter. — L'antiquité nous parle d'un autre philosophe qui portait le nom de Zénon de Tarse. Il était disciple de Chrysi succéda, à la tête du Portique. D'après Diogène Laërce (liv. il aurait laissé peu d'ouvrages; mais un grand nombre de Selon Numenius, cité par Eusèbe (*Præparat. evang.*, lib. XV il aurait regardé comme une hypothèse l'opinion stoïcienn monde doit finir par un embrasement.

ZÉNON, philosophe épicurien, le plus illustre et le plus sa secte, au temps de Cicéron, qui avait suivi ses leçons à A qui en parle plusieurs fois avec admiration (*De natura deorun* c. 21, 33, 34; *Tuscul. Quæst.*, lib. III, c. 17; *De finibus bon.* lib. I, c. 5; *Epist. ad Atticum*, lib. V, ep. 11).

Au témoignage du philosophe romain, Zénon avait dans s gnement de hautes qualités d'éloquence, mais il y mêlait trop la rudesse des invectives, et *les jardins d'Epicure* donnaient fois le spectacle d'étranges scandales. Ses doctrines ne parai avoir sensiblement différé de celles du maître; la définition q du bonheur (*Tuscul. Quæst.*, ubi supra) résume avec une pré marquable l'esprit même de la théorie épicurienne sur ce suje du reste, tout ce que l'on savait jusqu'ici de Zénon l'Epicurien pyrus découverts à Herculanum nous ont récemment fourni fragments de ses controverses avec les stoïciens sur la nature d et nous permettent de signaler les titres de deux de ses ouvra Philodème avait laissé des extraits; ce sont : 1° *les Mœurs e* (probablement des philosophes); 2° les *Leçons* ou *Cours* (sophie, sans doute : Σχολαί). Consulter, pour plus de détail,

Herculanensia vol. VI, publié en 1839. On peut espérer qu'il sera de la même main quelques documents utiles pour l'histoire de la philosophie. — Diogène Laerce cite (liv. VII, § 35) un philosophe épicurien, homonyme de Zénon de Sidon en Phénicie, disciple d'Apollodore, et qui a été par conséquent antérieur au Zénon que nous venons de faire connaître. Tout ce qu'on en sait de lui, c'est ce fut, au jugement de Diogène, un écrivain fécond, remarquable par la clarté de sa pensée et de son style. E. E.

ZIMARA Marc-Antoine, médecin, philosophe et théologien, vers 1460, à Calatayud, près d'Otrante, mort à Padoue en 1532, après avoir professé dans cette ville la philosophie, et la théologie à Naples. Comme philosophe, il appartient à l'école d'Averrhoès, dont il expose les doctrines dans un ouvrage intitulé *Tabulæ et dilucidationes in dicta Aristotelis et Averroys recognita et expurgata*, etc., 2 vol. in-f°, Venise, 1560. Comme médecin, il a mêlé ensemble l'astrologie judiciaire, la magie, l'alchimie avec les doctrines d'Aristote et des Arabes. On se fera une idée des aberrations de son esprit par le titre seul d'un de ses écrits : *Antrum magico-medicum, in quo arcanorum magicorum, astrologicorum, naturalium, et imaginum magicarum, secundum Dei nomina et conceptationes astrorum, cum signatura planetarum constellationum ad omnes corporis humani affectus curandos, thesaurus locupletissimus*, etc., in-8, Francfort, 1625. La seconde partie de ce livre a paru en 1626, ib., in-8. — Un fils de Zimara, Théophile, a publié un commentaire latin sur le *Traité de l'âme*, d'Aristote, in-8°, Venise, 1558. X.

ZIMMER Patrice-Benoît, né en 1752, près d'Ellwangen, dans Wurtemberg, mort en 1820, après avoir été successivement curé à Steinheim, professeur de théologie catholique dans les universités Dillingen et d'Ingolstadt, recteur de l'université de Landshut, et, cette qualité, député à la seconde chambre des États de Bavière. Il applique les principes de la philosophie de Schelling de son premier système à la théologie et à la philosophie des religions, et a tenté, pour cette raison, son orthodoxie très suspecte. Voici les titres de ses principaux écrits, tous rédigés en allemand, à l'exception du premier : *Fides existentis Dei, sive de origine hujus fidei, unde ea deduci possit et debeat, examen criticum*, in-8°, Dillingen, 1791 ; — *Théorie philosophique de la religion*, 1re partie ; — *Théorie de l'idée de l'absolu*, in-8, Landshut, 1805 ; — *Recherches philosophiques sur la décadence générale du genre humain*, in-8°, ib., 1809 ; — *Recherches sur l'idée et les lois de l'histoire*, in-8°, Munich, 1817. X.

ZIMMERMANN François-Antoine, né en 1719, à Germersheim, mort en 1790, à Wisloch, près de Heidelberg, après avoir été quelque temps professeur de philosophie dans l'université de cette ville, appartenait à l'école de Leibnitz et de Wolf, ou à l'école éclectique d'Allemagne. Il a laissé les ouvrages suivants, dont plusieurs se rapportent à l'histoire de la philosophie : *Principium rationis sufficientis pro sphæra examinatum*, in-8, Heidelberg, 1750 ; — *De perfectione mundi*, in-8, ib., 1780 ; *De philosophiæ practicæ me-*

thodo, in-4°, Heidelberg, 1781; — *Logica*, in-8°, ib., 1782; — *Dissertatio ex ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturali*, in-4°, ib., 1783; — *Synopsis philosophiæ moralis*, in-8°, ib., 1784; — *Epistola de atheismo Evhemeri et Diagoræ*, dans le *Musée de Brême*, t. 1er, p. 4; — *Vita et doctrina Epicuri*, in-4°, Heidelberg, 1785; — *De sensu morali*, in-4°, ib., 1785; — *De philosophia lingua vernacula explanunda*, in-4°, ib., 1785; — *de l'Utilité qu'on peut tirer de l'histoire de la philosophie*, in-4°, ib., 1785. — On compte aussi habituellement parmi les philosophes Jean-Georges Zimmermann, l'auteur du livre *de la Solitude;* mais ce livre intéresse plutôt la littérature que la philosophie. Les autres ouvrages de cet écrivain se rapportent ou à la médecine, ou à la politique. Richerand lui a consacré un article très-étendu de la *Biographie universelle*.

ZORZI (François), en latin *Georgius*, surnommé *Venetus*, du lieu de sa naissance, naquit à Venise en 1460, entra de bonne heure dans l'ordre des Franciscains, et mourut en 1540, après avoir passé toute sa vie à enseigner et à écrire. Son principal ouvrage a pour titre *Francisci Georgii Veneti, minoritanæ familiæ, de Harmonia mundi totius cantica tria*, in-f°, Venise, 1525; Paris, 1544 et 1546. C'est une des œuvres les plus désordonnées et les plus confuses du mysticisme de la renaissance, en partie païen, en parti chrétien. En effet, l'auteur, qui est très-instruit, mais dépourvu de toute critique et de toute méthode, a réuni ensemble les doctrines néoplatoniciennes, néopythagoriciennes, rabbiniques, cabalistiques et celles du prétendu Denys l'Aréopagite, sans s'inquiéter de les mettre d'accord. Ses prédilections paraissent être cependant pour le chef de l'école d'Alexandrie, qu'il n'appelle jamais autrement que « mon cher Plotin » (*Plotinus noster*). Il exprime le plus profond mépris pour le raisonnement et le syllogisme. La vérité, selon lui, descend d'en haut sur celui qui la cherche avec humilité. Nous avons, pour la percevoir, un sens intérieur ou spirituel complétement distinct de la raison. La vérité, c'est la lumière dont le Verbe divin est le foyer éternel : « celui qui la reçoit se transforme, de clarté en clarté, dans l'image de celui qui est la splendeur du Père et sa véritable image. » L'homme, en même temps qu'il est l'image de Dieu, est l'image de l'univers, un petit monde, un microcosme; et il n'est pas possible qu'il en soit autrement, puisque le monde, à son tour, est l'image de Dieu; puisque le monde, selon la pensée de Platon, existe d'abord dans la pensée de Dieu. Aussi l'on peut connaître le monde en Dieu et Dieu dans le monde. Malgré la force avec laquelle Zorzi se prononce pour la liberté divine, l'Eglise a jugé son livre dangereux et l'a mis à l'*index*. Des éditions nouvelles n'ont été autorisées qu'avec des corrections. X.

FIN.

SIGNATURES DES AUTEURS

qui ont rédigé les articles contenus dans ce volume.

MM.

. . . . . **Bertrand**, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Poitiers.

. . . . . Cournot, inspecteur général de l'Instruction publique.

. . . . . Artaud, ancien inspecteur général de l'Instruction publique.

. . . . . Danton, ancien professeur de philosophie, inspecteur de l'Académie de Paris.

. . . . . Garnier, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Paris.

. . . . . Hatzfeld, docteur ès lettres de la Faculté de Paris.

. . . . . Hauréau, ancien conservateur à la Bibliothèque nationale.

. . . Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut.

. . . . . Bartholmèss, docteur ès lettres de la Faculté de Paris, membre correspondant des Académies de Berlin et de Turin.

. . . . . Mallet, ancien professeur de philosophie.

. . . . . Henne, ancien professeur de philosophie.

. . . . . Bersot, ancien professeur de philosophie.

. . . . . Egger, professeur agrégé à la Faculté des lettres de Paris.

. . . . . Renan, orientaliste.

. . . Saisset, professeur agrégé de philosophie à la Faculté des lettres de Paris, maître de conférences à l'École normale supérieure.

. . . . . Bouillier, membre correspondant de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Lyon.

. . . . . Lélut, membre de l'Institut.

. . . Riaux, professeur de philosophie au lycée Charlemagne.

. . . . . Bouchitté, recteur de l'Académie d'Eure-et-Loir.

. . . Baudrillart, professeur au Collége de France.

. . . . . Matter, inspecteur général honoraire de l'Instruction publique.

. . . . . Simon, ancien agrégé de philosophie à la Faculté des lettres de Paris.

. . . . . Wilm, membre correspondant de l'Institut.

. . . . . Bouillet, ancien proviseur du lycée Bonaparte.

. . . . . Janet, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Strasbourg.

. . . . . Munck, orientaliste.

TH. H.-M. .	MARTIN, membre correspondant de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Rennes.
VAL. P. . . .	PARISOT, professeur à la Faculté des lettres de Grenoble.
W.-K.	WADDINGTON-KASTUS, professeur de philosophie dans l'Académie de Paris.
X.	Anonyme.

Les articles qui ne portent point de signature ont été rédigés par M. Franck, membre de l'Institut, agrégé de philosophie près la Faculté des lettres de Paris, directeur du *Dictionnaire des Sciences philosophiques*.

TABLE SYNTHÉTIQUE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LES SIX VOLUMES

DICTIONNAIRE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES.

i croyons faire une chose utile et, par cela même, agréable à nos lecteurs, tant sous leurs yeux une table générale des articles disposés dans un isonné, autant que le permettent la nature complexe des matières et rsité des noms souvent employés en philosophie pour désigner les choses. On sent, en effet, le besoin, au bout d'un recueil de cette es- l'embrasser d'un seul coup d'œil le plan sur lequel il a été conçu, et de r à leurs rapports naturels les matières dispersées sous la loi capricieuse dre alphabétique

s divisons cette table en deux parties : la première comprend la théo- la philosophie proprement dite, et les définitions des termes philoso- s; la seconde, la critique et l'histoire.

chiffres romains marquent le volume, et les chiffres arabes la page où uvera chaque article.

PREMIÈRE PARTIE.

THÉORIE ET DÉFINITIONS.

SOPHIE, V, 63-92.
ports avec la mythologie, IV, 371-382.
beaux-arts, I, 218-224.
sciences en général, VI, 548-563.
sciences mathématiques, IV, 144-153.
sciences naturelles, les diverses théories sur la nature, IV, 385-402.
science du langage et la grammaire, II, 578-584.
PSYCHOLOGIE, V, 272-282.
Ses rapports avec l'anthropologie, I, 148-149.
— l'idéologie, III, 206-212.
— la pneumatologie, V, 145-149.
FACULTÉS, II, 358-370.
CAPACITÉS, I, 426-427.
MODES, IV, 283-284.
INTELLIGENCE, III, 280-287.
Pensée, IV, 618-620.

Th. H.-M. . MARTIN, membre correspondant de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Rennes.

VAL. P. . . . PARISOT, professeur à la Faculté des lettres de Grenoble.

W.-K. . . . WADDINGTON-KASTUS, professeur de philosophie dans l'Académie de Paris.

X. . . . . Anonyme.

Les articles qui ne portent point de signature ont été rédigés par M. Franck, membre de l'Institut, agrégé de philosophie près la Faculté des lettres de Paris, directeur du *Dictionnaire des Sciences philosophiques*.

tion, V, 250-256.
t, *sujet*, V, 193-194
ment, V, 193.
, I, 542
bination, existence, I, 541.
tion, I, 31.
n, IV, 410-411.
ction, I, 580-581.
ns, *propositions*), I, 581-584.
te, simple *proposition*, I, 540.
re *proposition*), I, 228.
ques, *propositions*, I, 161-162.
natiques *propositions*, pro-
, V, 234-235
, III, 543.
, V, 187.
tion, I, 154.
on, II, 15-19.
, II, 143-145.
on, II, 162-163
tration, II, 39-40
ntation, I, 187-189.
me, VI, 805-819
syllogistique, I, 1, II, 171;
53, IV, 468.
me, II, 232-234
ent, I, 148.
ent, I, 578
re, I, 583
on, I, 543.
on, *argument* disjonctif, II,
42.
, II, 127-128
me, II, 235.
V, 725-726
nt *à fortiori*, I, 31
n à l'absurde, I, 14.
nt *a pari*, exemple. *Voir* Ana-

ues et remèdes de l'erreur.
, IV, 484-487.
se, III, 151-153
, V, 194-197.
II, 260-264.
nes, I, 154-155.
smes, IV, 557.
es, sophistique, VI, 72-724.
ologie, I, 101-102.
de principe, V, 24
, cercle vicieux, II, 100

QUE, II, 293-306.
, 297-302

Sublime, VI, 790-795.
Idéal, III, 178-180.
Goût, génie, II, 572-577.
Imitation, III, 220-223.
Beaux-arts, I, 218-224.

MORALE, éthique, IV, 313-330.
Bien, I, 323-328.
Honnête, III, 119-122.
Ordre, IV, 497-499.
Loi, III, 620-624.
Autonomie, I, 261.
Perfection, IV, 620-621.
Devoir, II, 90-95.
Impératif catégorique, III, 232.
Droit, II, 150-158.
Mérite et démérite, IV, 227-231.
Vertu, vice, VI, 951.
Vertus cardinales, I, 435-436.
Vertus ascétiques, ascétisme, I, 224-227.
Abstinence, I, 11
Vertu stoïque, apathie, I, 159-160.
Justice, III, 575-579.
Peines, IV, 604-616.
Philanthropie, charité, V, 41-44.
Conservation de soi-même, suicide, VI, 793-813.
Propriété, V, 258-266.
Famille, II, 370-380.
Éducation, II, 184-192.
État, II, 396-522.
Société, Socialisme, VI, 671-683.
Destinée humaine, humanité, II, 68-86.
Progrès, perfectibilité, V, 243-250.

MÉTAPHYSIQUE, IV, 232-245.
Ontologie, IV, 483-484.
Être, II, 325-329.
Non-être, privation, V, 220-221.
Unité, VI, 932-934.
Essence, II, 290-293.
Entité, II, 234.
Quiddité, V, 325-326.
Formes substantielles, IV, 448-451.
Archétypes, I, 183-184.
Noumène, phénomène, II, 450.
Actuel, virtuel, I, 26.
Cause, I, 459-466.
Causes finales, I, 467-468.
Causes occasionnelles, I, 468.
Substance, VI, 795-799.
Accident, I, 15-16.
Force, II, 447.

Conscience, I, 563-578.
Aperception, I, 160-161.
Sens ou perception extérieure, VI, 578-587.
Sens commun, VI, 587-590.
Raison, V, 332-347.
Intuition, III, 288-289.
Contemplation, I, 578-579.
Réflexion, V, 371-372.
Notion, IV, 450.
Concept, Conception, I, 541-542.
Appréhension, I, 166-167.
Idées, III, 194-202.
Espèces (impresses, expresses), II, 274-278.
Catégories, I, 451-459.
Imagination, III, 212-220.
Mémoire, IV, 199-204.
Réminiscence, V, 394-395.
Association des idées, I, 228-233.

SENSIBILITÉ, VI, 590-602.
Impression, III, 232-233.
Sensation, VI, 578-587.
Appétit, I, 166.
Désir, II, 58-62.
Penchants, IV, 616-618.
Affections, I, 31.
Passions, IV, 579-598.
Antipathie, I, 156-157.
Haine, III, 11-12.
Amour, I, 96-101.
Syndérèse, VI, 821.
Foi, 421-433.
Enthousiasme, II, 228-234.
Extase, II, 349-357.

ACTIVITÉ, I, 17-26.
Instinct, III, 272-280.
Habitude, III, 1-11.
Volonté, VI, 973.
Attention, I, 245-248.
Liberté, III, 561-571.

MOI, IV, 284-286.

PERSONNE, PERSONNALITÉ, V, 23-24.

AME, I, 81-92.

SIÉGE DE L'AME ou Sensorium, VI, 602-603.

VIE, VI, 957.

SOMMEIL, VI, 708-720.

FOLIE, II, 433-443.

LOGIQUE, III, 599-620.
Organon, IV, 501-502.
Canonique, I, 425.
Analytique, I, 113.
Dialectique, II, 96-99.

De la vérité en général et de ses
avec la pensée.

Criterium de la vérité, I, 5
Évidence, II, 345-347.
Certitude, I, 470-477.
Probabilité, V, 221-234.
Doute, II, 149-150.
Assentiment, I, 227-228.
Jugement, III, 344-350.
Rapports, V, 359-361.
Attribut et sujet, I, 249.
Qualité, V, 312-314,
Quantité, V, 314-332.
Modalité, IV, 281-283.
Identité, III, 202-206.
Différence, II, 126-127.
Possible et impossible, V, 1
Contingent et nécessaire, I,
Absolu et relatif, I, 10.
Objectif et subjectif, IV, 4
Concret et abstrait, I, 543.
Adéquat, inadéquat, I, 27.
Immanent et transcendant,
A posteriori, à priori, I, 1
Principes, V, 216-220.
Axiomes, I, 261-263.

Des moyens de découvrir la

Méthode, IV, 253-270.
Analyse, synthèse, I, 107-1
Expérience, observation, I
Comparaison, I, 540.
Abstraction, I, 11-14.
Généralisation, II, 515-520
Classification, I, 520-522.
Résultats de la classificati
espèces, II, 523-526.
Induction, III, 254-262.
Analogie, I, 102-106.
Déduction, II, 12-15.
Témoignage humain, au
842-849.
Système, V, 831-833.
Spéculation, V, 726-727.
Science, VI, 548-563.

Des moyens d'exprimer et de démon

Signes, *langage*, VI, 635-6

Proposition, V, 250-258.
Prédicat, *sujet*, V, 193-194.
Prédicament, V, 193.
Copule, I, 582.
Compréhension, extension, I, 541.
Affirmation, I, 31.
Négation, IV, 410-411.
Contradiction, I, 580-581.
Contraires (*propositions*), I, 581-584.
Complexe, simple (*proposition*), I, 540.
Assertoire (*proposition*), I, 228.
Apodictiques (*propositions*), I, 161-162.
Problématiques (*propositions*), problème, V, 234-235.
Lemme, III, 543.
Postulat, V, 187.
Anticipation, I, 154.
Définition, II, 15-19.
Division, II, 143-145.
Distinction, II, 142-143.
Démonstration, II, 36-40.
Argumentation, I, 187-189.
Syllogisme, VI, 805-819.
Signes syllogistiques, I, 1; II, 171; III, 153; IV, 468.
Enthymème, II, 232-234.
Antécédent, I, 148.
Conséquent, I, 578.
Corollaire, I, 583.
Conclusion, I, 543.
Disjonction, *argument* disjonctif, II, 141-142.
Dilemme, II, 127-128.
Épichérème, II, 235.
Sorite, V, 725-726.
Argument *à fortiori*, I, 31.
Réduction à l'absurde, I, 14.
Argument *à pari*, exemple. *Voir* Analogie.

Signes et remèdes de l'erreur.

Opinion, IV, 484-487.
Hypothèse, III, 151-153.
Préjugé, V, 194-197.
Erreur, II, 260-264.
Antinomies, I, 154-155.
Paralogismes, IV, 557.
Sophismes, sophistique, VI, 721-724.
Amphibologie, I, 101-102.
Pétition de principe, V, 24.
Diallèle, cercle vicieux, II, 100.

ESTHÉTIQUE, II, 293-306.
Beau, I, 297-302.
Sublime, VI, 790-795.
Idéal, III, 178-180.
Goût, génie, II, 572-577.
Imitation, III, 220-223.
Beaux-arts, I, 218-224.

MORALE, éthique, IV, 313-330.
Bien, I, 323-328.
Honnête, III, 119-122.
Ordre, IV, 497-499.
Loi, III, 620-624.
Autonomie, I, 261.
Perfection, IV, 620-621.
Devoir, II, 90-95.
Impératif catégorique, III, 232.
Droit, II, 150-158.
Mérite et démérite, IV, 227-231.
Vertu, vice, VI, 951.
Vertus cardinales, I, 435-436.
Vertus ascétiques, ascétisme, I, 224-227.
Abstinence, I, 11.
Vertu stoïque, apathie, I, 159-160.
Justice, III, 375-379.
Pénalité, IV, 604-616.
Philanthropie, charité, V, 41-44.
Conservation de soi-même, suicide, VI, 799-803.
Propriété, V, 258-266.
Famille, II, 370-380.
Éducation, II, 184-192.
État, II, 306-322.
Société, Socialisme, VI, 671-683.
Destinée humaine, humanité, II, 68-86.
Progrès, perfectibilité, V, 243-250.

MÉTAPHYSIQUE, IV, 232-245.
Ontologie, IV, 483-484.
Être, II, 325-329.
Non-être, privation, V, 220-221.
Unité, VI, 932-934.
Essence, II, 290-293.
Entité, II, 234.
Quiddité, V, 325-326.
Formes substantielles, IV, 448-451.
Archétypes, I, 183-184.
Noumène, phénomène, II, 450.
Actuel, virtuel, I, 26.
Cause, I, 459-466.
Causes finales, I, 467-468.
Causes occasionnelles, I, 468.
Substance, VI, 795-799.
Accident, I, 15-16.
Force, II, 447.

Entéléchie, II, 227-229.
Monade, IV, 286.
Individualité, III, 253-254.
Temps, VI, 849-854.
Espace, II, 268-274.
Étendue, II, 322-325.
Extériorité, II, 337-338.
Mouvement, IV, 349-354.
Nombre, IV, 438-442.
Indéfini, III, 252-253.
Infini, III, 262-272.
A parte ante, à parte post, I, 159.
Esprit, II, 278-290.
Matière, IV, 153-171.
Nature, IV, 385-402.
Macrocosme, microcosme, IV, 17-18.
THÉODICÉE, VI, 867-868.
Théologie, VI, 869-871.
Théosophie, VI, 876.
Téléologie, VI, 848.
Dieu, II, 106-126.
Démiurge, II, 27-28.
Ame du monde, I, 92-94.
Émanation, II, 204-206.
Création, I, 5[illegible]6-598.
Prescience et Providence, V, 2[illegible]
Mal, IV, 61-73.
Hasard, III, 24-26.
Nécessité, IV, 403-404.
Destin, II, 65-68.
Prédestination, V, 190-193.
Immortalité, III, 223-232.

DEUXIÈME PARTIE.

HISTOIRE ET CRITIQUE.

Des systèmes en général, VI, 831-834.
Dogmatisme, II, 146-148.
Scepticisme, V, 487-507.
Rationalisme, V, 361-364.
Empirisme, II, 214-219.
Idéalisme, III, 180-194.
Sensualisme, VI, 603-605.
Nominalisme, réalisme, IV, 442-446.
Conceptualisme, I, 542-543.
Spiritualisme, VI, 763-764.
Matérialisme, IV, 134-144.
Hylozoïsme, III, 148-149.
Atomisme, I, 241-245.
Athéisme, I, 234-240.
Théisme, VI, 864-865.
Déisme, II, 25-26.
Anthropomorphisme, I, 149-154.
Optimisme, IV, 487-496.
Dualisme, II, 158-160.
Panthéisme, IV, 521-548.
Fatalisme, II, 384-391.
Métempsychose, IV, 245-253.
Mysticisme, IV, 359-371.
Quiétisme, V, 326-331.
Syncrétisme, VI, 819-820.
Eclectisme, II, 173-178.

PHILOSOPHIE ORIENTALE.

Philosophie des Indiens, III, 2
Gymnosophistes, II, 614-618
Hylobiens, III, 148.
Sânkhya, V, 480-484.
Nyâya, IV, 457-468.
Karikâ, III, 442.
Gotama, II, 569-572.
Kapila, III, 439-442.
Kanada, III, 392-394.
Calanus, I, 419.
Bouddhisme, I, 363-369.

Philosophie des Chinois, I, 49
Lao-tseu, III, 503-508.
Khoung-fou-tseu (Confucius), 562.
Meng-tseu (Mencius), IV, 2
Lie-tseu, III, 571-572.
Siun-tseu, VI, 660-661.
Philosophie des Égyp[illegible]
Hermès Trism[illegible]
dus herm[illegible]
Philosophie[illegible]
Philoso[illegible]
458-4

PHILOSOPHIE DES PERSES, V, 1-23.
Soufis, soufisme, VI, 699-701.

PHILOSOPHIE DES PHÉNICIENS, V, 31-38.
Sanchoniathon, V, 477-480.
Moschus, IV, 349.

PHILOSOPHIE DES JUIFS, III, 350-366.
Kabbale, III, 382-392.
Aristobule le philosophe, I, 191-192.
Philon, V, 51-57.
Akiba, I, 43.
Maimonide, IV, 21-40.

PHILOSOPHIE DES SYRIENS, VI, 827-831.

PHILOSOPHIE GRECQUE, II, 587-607.

MYSTÈRES, DOCTRINE ÉSOTÉRIQUE, II, 264-268.

HYMNES D'ORPHÉE, PHILOSOPHIE ORPHIQUE, IV, 511-514.

PHILOSOPHIE HOMÉRIQUE, III, 116-119.

PHILOSOPHIE GNOMIQUE, II, 545-551.

SAGES DE LA GRÈCE, V, 460-467.
Épiménide, II, 249.
Phérécyde, V, 38-41.
Simonide, VI, 654-657.
Solon, VI, 703-708.
Bias, I, 322.
Chilon, I, 492.
Pittacus, V, 465-466.
Cléobule, I, 529.
Périandre, IV, 621-622.
Phaléas, V, 28-30.

ÉCOLE IONIENNE, III, 290-294.
Thalès, V, 861-864.
Hippon, III, 93-94.
Anaximène, I, 124-125.
Diogène d'Apollonie, II, 131-133.
Héraclite, III, 56-59.
Cratyle, I, 586.
Anaximandre, I, 122-123.
Hermotime, III, 84-85.
Anaxagore, I, 113-121.
Archelaüs, I, 182-183.
Empédocle, II, 206-214.

ÉCOLE ITALIQUE OU PYTHAGORICIENNE, V, 297-312.
Pythagore, *ib.*
Charondas, I, 487.
Abaris, I, 8.
Théano, V, 864.
Aristée, I, 189.
Alcméon, I, 49.
Timée, VI, 900-902.
Ocellus, IV, 471-475.
Œnopide, IV, 479.
Ecphante, II, 184.
Hippasus, III, 92.
Hippodame, III, 93.
Épicharme, II, 235.
Archytas, I, 184-185.
Philolaüs, V, 46-51.
Stésimbrote, VI, 772.
Échécrate, II, 173.

ÉCOLE D'ÉLÉE, II, 201-204.
Xénophane, VI, 1010-1014.
Parménide, IV, 558-563.
Zénon, VI, 1019-1022.
Xéniade, VI, 1008-1009.
Mélissus, IV, 197-198.

ÉCOLE ATOMISTE, I, 241-245.
Leucippe, III, 557-559.
Démocrite, II, 28-36.
Bion, I, 329.
Diomène, II, 140.
Anaxarque, I, 121.
Métrodore de Chio, IV, 270-271
Nausiphane, IV, 402-403.

ÉCOLE SOPHISTIQUE, VI, 720-724.
Gorgias, II, 567-569.
Protagoras, V, 266-270.
Diagoras, II, 96.
Euthydème, II, 341.
Dionysodore, II, 141.
Polus, V, 157.
Critias, I, 601.
Prodicus, V, 242.
Calliclès, I, 419.
Hippias, III, 92-93.
Thrasymaque, VI, 894-895.
Alcidamas, I, 48.

ÉCOLES SOCRATIQUES, VI, 683-699.
Socrate, *ib.*
Simon, VI, 654.
Criton, I, 602.
Simmias, VI, 653.
Cébès, I, 468.
Charmide, I, 486.
Xénophon, VI,

ÉCOLE CYNIQUE, I, 618-619.
Anthisthène, I, 157-159.
Diogène le Cynique, II, 132-136.
Cratès le Cynique, I, 584-585.

Hipparchia, III, 91.
Salluste le Cynique, V, 473-475.
Échéclès, II, 173.
Métroclès, IV, 270.
Monime, IV, 290.
Ménippe, IV, 215.

École cyrénaïque, I, 619-620.
Aristippe, I, 189-190.
Bion de Borysthène, I, 329.
Arété, I, 185.
Antipater de Cyrène, I, 156.
Aristippe le Jeune, I, 190.
Théodore de Cyrène, VI, 868-869.
Évhémère, II, 341-344.
Annicéris, I, 141-142.
Hégésias, III, 43-44.
Denys d'Héraclée, II, 44.

École mégarique, IV, 186-189.

École éristique, II, 260.
Euclide, II, 330.
Clinomaque, I, 530.
Eubulide, II, 329-330.
Stilpon, VI, 772-773.
Apollonius de Cyrène, I, 162.
Euphante, II, 338.
Bryson, I, 394.
Alexinus, I, 70.
Diodore Cronus, II, 128.
Philon le Mégarique, V, 57-58.
Lycophon, III, 649.

École d'Élis et d'Érétrie, II, 203-204.
Phédon, V, 30-31.
Ménédème, IV, 210-211.
Asclépiade, I, 227.

École platonicienne, Académie, I, 14-15.
Platon, V, 111-128.
Speusippe, VI, 727-729.
Phormion, V, 94.
Polémon, V, 153-154.
Cratès le Platonicien, I, 584.
Axiothée, I, 263-264.
Xénocrate, VI, 1009-1010.
Crantor, I, 584.

École péripatéticienne, lycée, III, 648.
Aristote, I, 193-213.
Nicomaque, IV, 432.
Théophraste, VI, 872-876.
Eudème, II, 333.
Dicéarque, II, 100-101.
Aristoxène, I, 213.
Héraclide, III, 55-56.
Straton, VI, 784-787.
Boéthus, I, 340-341.
Lycon, III, 648-649.
Ariston de Iulis, I, 192-193
Critolaüs, I, 601-602.
Diodore de Tyr, II, 128.
Asclépius, I, 227.
Aspasius, I, 227.
Aristoclès, I, 192.

École pyrrhonienne. *Voir* Sce
Pyrrhon, V, 293-297.
Timon le Sillographe, VI,
Philon l'Athénien, V, 57.
Numénius le Pyrrhonien, V
Dioscoride, II, 141.
Euphranor, II, 338.

École épicurienne, II, 241-2
Épicure, *ib.*
Aristobule l'Épicurien, I, 1
Métrodore de Lampsaque, I
Léontium, III, 551.
Polyen, V, 160.
Hermachus, III, 77.
Apollodore l'Épicurien, I, 1
Colotès, I, 538.
Hérodote l'Épicurien, III, 8
Phèdre, V, 31.
Philodème, V, 45-46.
Zénon l'Épicurien, VI, 102

École stoïcienne, V, 774-781
Zénon, VI, 1022-1024.
Persée, V, 1.
Hérille, III, 77.
Cléanthe, I, 524-526.
Ariston de Chios, I, 192.
Athénodore de Soli, I, 240.
Chrysippe, I, 506-511.
Antipater de Sidon, I, 156.
Archidème, I, 184.
Panétius, IV, 518-521.
Posidonius, V, 176-180.
Chærémon, I, 479.

Nouvelle Académie, I, 14-15
Arcésilas, I, 180-181.
Lacydes, III, 432.
Calliphon, I, 420.
Carnéade, I, 436-437
Diogène le Babylo
Métrodore de

Clitomaque, I, 530.
Charmidas, I, 486.
Philon de Larisse, V, 58-59.
Antiochus d'Ascalon, I, 155.

PHILOSOPHIE GRECQUE CHEZ LES ROMAINS, V, 411-415.

Philosophie politique, Polybe, V, 157-160.

Jurisconsultes romains, V, 402.

Épicuriens romains, I, 459.
Catius, I, 459.
Amafanius, I, 79.
Cassius, I, 451.
Bassus Aufidius, I, 287.
Lucrèce, III, 635-638.

Stoïciens, pythagoriciens et cyniques.
Sextius, VI, 614-615.
Sotion, VI, 726.
Aréus, I, 185-186.
Attalus, I, 245.
Sénèque, V, 272-278.
Musonius, IV, 357-359.
Cornutus, I, 582-583.
Démétrius, II, 27.
Épictète, II, 235-241.
Arrien, I, 217-218.
Marc Aurèle, IV, 103-111.
Euphrate, II, 335.
Œnomaüs, IV, 478-479.
Démonax, II, 36.
Crescens, I, 599.

Eclectisme pratique; nouvelle Académie.
Cicéron, I, 511-515.

DÉCADENCE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

Nouveaux pythagoriciens.
Euxène, II, 341.
Apollonius de Tyane, I, 162-165.
Secundus, V, 571.
Anaxilas, I, 121.
Modératus, IV, 284.
Nicomaque de Gérasa, IV, 433-434.
Néarque, IV, 403.
Alexandre Polyhistor, I, 60.
Apulée, I, 167-168.

Nouveaux platoniciens; platoniciens érudits.
Areius Didymus, I, 185-186.
Thrasylle, V, 894.
Plutarque, V, 139-144.
Alcinoüs, I, 48-49.
Albinus, I, 48.
Maxime de Tyr, IV, 181-182.
Taurus Calvisius, VI, 839-840.
Atticus, I, 248-249.
Favorinus, II, 391.
Théon de Smyrne, VI, 871-872.
Ptolémée, V, 282-290.
Caïus, I, 418.
Arria, I, 217.
Alexandre Numénius, I, 60.
Alexandre Peloplato, I, 60.
Macrobe, IV, 16-17.

Nouveaux péripatéticiens.
Andronicus, I, 134-135.
Cratippe, I, 585-586.
Xénarque, VI, 1008.
Nicolas de Damas, IV, 426-427.
Alexandre d'Égée, I, 59.
Adraste d'Aphrodise, I, 27.
Ammonius le Péripatéticien, I, 95.
Herminus, III, 84.
Alexandre d'Aphrodise, I, 57-58.
Galien, II, 274-482.
Boéthus, I, 340-341.
Hiéronyme, III, 90.
Hermippe, III, 84.
Thémistius, VI, 865-867.
Simplicius, VI, 657-660.

Nouveaux sceptiques.
Ænésidème, I, 29-31.
Agrippa, I, 32-33.
Ménodote, IV, 216.
Antiochus de Laodicée, I, 156.
Acron d'Agrigente, I, 17.
Hérodote de Tarse, III, 85.
Sextus Empiricus, VI, 615-632.
Cythénas, I, 620.

Sophistes, rhéteurs, compilateurs.
Dion, II, 140-141.
Lucien, III, 630-635.
Diogène Laërce, II, 136-140.
Philostrate, V, 92-94.
Eunape, II, 373.
Stobée, VI, 773-774.
Hésychius, III, 85.

ÉCOLE D'ALEXANDRIE, I, 60-70.
Numénius d'Apamée, IV, 454-456
Potamon, V, 187-188.
Ammonius Saccas, I, 95-96.

Hérennius, III, 77.
Longin, III, 626-630.
Origène le Païen, IV, 510-511.
Plotin, V, 129-138.
Amélius, I, 94-95.
Lysimaque, III, 649.
Porphyre, V, 170-176.
Jamblique, III, 315-318.
Julien, III, 366-375.
Dexippe, II, 95-96.
Ædesius, I, 28.
Chrysanthe, I, 505-506.
Eustathius, II, 340-341.
Eusèbe de Myndos, II, 340.
Salluste le Philosophe, V, 473-474.
Plutarque d'Athènes, V, 144-145.
Syrianus, VI, 826-827.
Asclépigénie, I, 227.
Proclus, V, 235-242.
Hiéroclès, III, 87-90.
Olympiodore, IV, 479-480.
Énée de Gaza, I, 28-29.
Asclépiodote, I, 227.
Hermias, III, 83-84.
Ædésie, I, 27-28.
Priscus, V, 220.
Ammonius, fils d'Hermias, I, 95.
Hypatie, III, 149-151.
Marinus, IV, 120-121.
Isidore, III, 294-295.
Zénodote, VI,
Damascius, II, 3-4.

GNOSTICISME, ÉCOLE GNOSTIQUE, II, 551-566.
Simon le Magicien, II, 554-555.
Cérinthe, I, 469-470.
Saturnin, II, 555-556.
Bardesane, II, 556-557.
Basilide, II, 558-559.
Valentin, II, 559-562.
Carpocrate, I, 441, et II, 562.
Marcion, IV, 3-5, et II, 563-564.
Cerdon, I, 469, et II, 562-563.
Manès, *manichéisme*, IV, 97-113.

PHILOSOPHES CHRÉTIENS ET PÈRES DE L'ÉGLISE.

Église grecque.
Saint Justin, III, 379-381.
Saint Clément d'Alexandrie, I, 527-529.
Aristide, I, 189.
Tatien, VI, 855-856.
Athénagore, I, 240.
Origène, IV, 502-510.
Némésius, IV, 411-413.
Eusèbe, II, 338-340.
Synésius, VI, 821-826.
Le faux Denys l'Aréopagite, II, 41
David l'Arménien, II, 8-11.
Zacharie, évêque de Mitylène, VI, 1
1019.
Philopone, V, 59-63.
Saint Jean Damascène, II, 1-3.
Photius, V, 94-97.
Psellus, V, 270-272.
Jean Italus, III, 322.
Anéponyme, I, 135.
Pachymère, IV, 515.

Église latine.
Tertullien, VI, 858-861.
Lactance, III, 478-482.
Saint Augustin, I, 249-261.
Mamert Claudien, IV, 89-92.
Marcian Capella, I, 427-428.
Boëce, I, 330-333.
Cassiodore, I, 450-451.
Bède, I, 306-307.

PHILOSOPHIE ARABE, I, 168-180.
Kendi, III, 442-443.
Farabi, II, 380-383.
Ibn-Sina (Avicenne), III, 172-178.
Gazali (Algazel), II, 506-512.
Ibn-Badja (Aven Pacius), III, 153
Ibn-Roschd (Averrhoès), III, 157.
Tofaïl, VI, 906-910.

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE, VI, 570.

PREMIÈRE ÉPOQUE. — DU COMMENCE DU IX^e^ A LA FIN DU XII^e^ SIÈCLE.
Alcuin, I, 50-51.
Raban-Maur, V, 331-332.
Scot Érigène, II, 254-260.
Remi d'Auxerre, V, 394.
Gerbert, II, 527-530.
Bérenger de Tours, I, 312-314.
Lanfranc, III, 500.
Damien, II, 4-5.
Roscelin, V, 415-416.
Saint Anselme, I, 142-148.
Gaunilon, II, 502-505.
Anselme de Laon, I, 142.
Albéric de Reims, I, 44-45.

l, I, 20-27
rt, III, 20-21.
me de Champeaux, I, 184-

, I, 1?
I, 2? Pierre, II, 5?5-5?6.
I, 2? Chartres, I, 2?0
Bernard, I, 46
me de Cluny, II, 91-941.
de Saint-Victor, III, 120-

I de Saint-Victor, V, 200-201
l'Auxerre, III, 120
, mbard, III, 221-227
n Petit-Pont, I, 20
, I, 27
, Lodi, I, 43-44
Lobera, V, 171-173
, de Chartres, I, 7?-80

LIVRE I, XII^e ET XIII^e SIÈCLES
re de Halès, I, ??
me de Paris, II, 241-243
me de Morlaix, II, 241-

, La Roche, III, 522-523
de Humboldt, V, 35?
Grosse-Tête, IV, 105.
Espagne, V, 102
de Beauvais, VI, 97?-971
Scot, V, 3?0
le Grand, I, 6?-?
Bonaventure, I, 1?8-?02
homas d'Aquin, VI, 877-?02.
le Gand, III, 32-33
Bacon, I, 270-277
d'Auvergne, V, 101-102
e Londres, III, 722
ton, IV, 273-274
icot, II, 165-169
uel Lulle, III, 638-645
deby, III, 149-150.
us Colonna, I, 28.
on Alano (d'), I, 165
us Natalis (Hervée de Nedelec), 85.
is Mayronis, IV, 183-184.
d de Saint-Pourçain, II, 169-

gis, I, 405-407.
, 472-473.

G.

Rur Lan, I, 601-602
Jean de Mercœur, III, 323
Jean de Mirecourt, IV, 294-295
Raoul le Breton, V, 35?
Henri de Langenstein, III, 301.
Oresme, IV, 199-201
Paul de Venise, IV, 602-604.
Marsile d'Inghen, IV, 124.
Henri de Hesse et de Oyta, III, 3

Mystiques adversaires de la scolastique
Tauler, VI, 836-837
Gerson, II, 530-535.
Pétrarque, V, 24-28
Ruysbroeck, V, 455-458

TROISIÈME PÉRIODE, DÉCADENCE ET FIN DE LA SCOLASTIQUE
Pierre d'Ailly, I, 38-43
Nicolas de Clémanges, I, 526-527
Raymond de Sebonde, V, 365-367.
Justiniani, III, 384-382.
Orbellis, IV, 496-497
Paul de Pergola, IV, 602
Pierre de Mantoue, V, 102-103.
Wessel ou Gansfort, VI, 995-996.
Gabriel Biel, I, 323.
Dominique de Flandre, II, 148-149.
Cajetan, I, 419.
Major ou Mair, V, 60-61
Zabarella, VI, 1016.
Rhodius, V, 208
Sermanus, V, 184-185
Lerens, III, 551-552
Suarez, VI, 788-790
Zanardi, VI, 1019
Frassen, II, 101

PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE.

GRECS RÉFUGIÉS EN ITALIE.
Bessarion, I, 320-322.
Gemiste Pléthon, II, 513-515.
Gennade, II, 520-521.
Théodore de Gaza, II, 505-506.
Georges de Trébizonde, II, 525-529.
Argyropyle, I, 189.

LETTRÉS ADVERSAIRES DE LA SCOLASTIQUE.
Léonard d'Arezzo, III, 549-550.
Philelphe, V, 44-46.
Laurent Valla, VI, 934-936.
Ermolao Barbaro (Hermolaüs Barbarus), III, 84.

Ange Politien, V, 156-157.
Rodolphe Agricola, I, 31-32.
Ulric de Hutten, VI, 930-931.
Luther, III, 645-648.
Mélanchthon, IV, 193-197.
Érasme, II, 249-253.
Vivès, VI, 971.
Nizolius, IV, 436-438.
Guillaume Morel, IV, 349.
Lefèvre d'Étaples (Faber), II, 258.
Jean Levoyer, III, 559.
Sadolet, V, 460.
Aconzio (Jacques Acontius), I, 16-17.

Péripatéticiens.
Pomponazzi (Pomponace ou Pompo-nat), V, 166-166.
Nifo (Niphus), IV, 435-436.
Contarini, I, 578.
Leonicus Thomeus, III, 550-551.
Javelli (Javellus), III, 321-322.
Vanini, VI, 943-945.
Camérarius, I, 420-421.
Colmbrois, université de Colmbra, I, 531-534.
Sépulvéda, V, 605-607.
Govéa, II, 577-578.
Périonius, IV, 622-623.
Charpentier, I, 437-440.
Pernumia, IV, 623-624.
Marta, IV, 124-125.
Martini, IV, 130-131.
Pacius, IV, 515-516.
Crémonini, I, 598-599.
Alexandre Piccolomini, V, 98-101.
François Piccolomini, V, 101.
Achillino, I, 16.
Césalpini, I, 477-479.
Piccart, V, 98.
Lagalla, III, 482-483.
Cornélius Martin, IV, 135.
Launoy (Lanojus), III, 521.
Conring, I, 562-563.

Platoniciens et pythagoriciens.
Nicolas de Cusa, I, 616-618.
Marsile Ficin, II, 410-413.
Patrizzi (Patricius), IV, 598-602.
Mazzoni, IV, 185-186.
Jordano Bruno, I, 389-394.

Stoïciens.
Juste-Lipse, III, 580-582.
Schoppe (Scioppius), V, 544-545.
Gataker, II, 502.

Quévédo, V, 325.

Sceptiques.
Sanchez, V, 475.
Montaigne, IV, 290-294.
Charron, I, 487-491.

Mystiques.
Reuchlin, V, 305-308.
Jean Pic de la Mirandole, I 280.
François Pic de la Mirande 281.
Cornelius Agrippa, I, 32-38.
Ricci, V, 399.
Zimara, VI, 1025.
Zorzi (Georges de Venise), VI
Léon Hébreu, III, 544-549.
Paracelse, IV, 549-557.
Cardan, I, 428-434.
Postel, V, 182-187.
Michel Servet, V, 607-614.
Amos Coménius, I, 589-599.
Bayer, I, 290-291.
Meursius, IV, 215-216.
Valentin Weigel, VI, 989-99
Jacques Boehm, I, 333-340.
Robert Fludd, II, 414-421.
Pordage, V, 167-170.
Van Helmont (Jean-Baptiste) 936-941.
Van Helmont (François), VI 943.
Angelus Silésius, I, 135-136.
Kronland, III, 465.

Essais divers de réforme et d'instauration.
Téléaio, V, 240-242.
Huarte, III, 122-123.
Taurellus, VI, 837-839.
Képler, III, 443-448.
Campanella, I, 421-424.
Muti, IV, 357.
Ramus, V, 347-356.
Casmann, I, 449-450.
Goclenius, II, 566.
Berigard ou Beauregard, I, 31
Magnen, IV, 18.

Moralistes et philosophes polit
Machiavel, IV, 7-14.
Languet, III, 501-503.
Pibrac, V, 97-98.
Jean Bodin, I, 329-330.

Pierre de La Place, V, 105-106.
Thomas Morus, IV, 345-349.
Mariana, IV, 118-120.
Grotius, II, 607-610.

PHILOSOPHIE MODERNE, SES CARACTÈRES GÉNÉRAUX, V, 88-89.
Bacon, I, 275-285.
Descartes, II, 45-58.

PHILOSOPHIE ANGLAISE, I, 136-141.

ÉCOLE SENSUALISTE.
Hobbes, III, 97-110.
Welthuysen, VI, 994-995.
Coward, I, 583.
Locke, III, 582-599.
Mandeville, IV, 92-97.
Collins, I, 535-538.
Dodwell, II, 145-146.
Tindal, VI, 902-906.
Bolingbrocke, I, 341-342.
S' Gravesande, II, 584-587.
Hartley, III, 22-24.
Priestley, V, 213-216.
Search, V, 570-571.
Paley, IV, 515-518.
Bentham, I, 308-312.
Mill, IV, 274.

ÉCOLE SPIRITUALISTE.
Naturalistes.
Herbert de Cherbury, III, 67-71.
Glisson, II, 543-545.
Ray, V, 364-365.
Newton, IV, 413-424.
Métaphysiciens et théologiens.
Milton, IV, 274-276.
Gale, II, 474.
Cudworth, I, 606-613.
Henri More, IV, 330-340.
Norris, IV, 446-450.
Collier, I, 534-535.
Berkeley, I, 317-320.
Pierre Brown, I, 381.
Lée, III, 527.
King, III, 450-452.
Clarke, I, 515-520.
Derham, II, 45.
Butler, I, 407-408.
Watts, VI, 988.
Monboddo, IV, 286-288.
Moralistes, critiques.
Barclay, I, 285-286.
Harrington, III, 18-20.
Cumberland, I, 615.
Wollaston, VI, 1006-1007.
Shaftesbury, V, 633-635.
Palmer, IV, 518.
Price, V, 211-213.
Harris, III, 20-22.
Burke, I, 403-404.

ÉCOLE SCEPTIQUE.
Glanwill, II, 541-543.
Craig, I, 583-584.
Hume, III, 135-140.

PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE, II, 178-184.
Hutcheson, III, 141-148.
Home, III, 115-116.
Turnbull, VI, 929-930.
Smith, VI, 661-669.
Reid, V, 378-387.
Oswald, IV, 514-515.
Béattie, I, 295-297.
Ferguson, II, 396-399.
Dugald Stewart, II, 161-165.
Thomas Brown, I, 381-385.
Bruce, I, 385.
Mackintosh, IV, 14-16.

PHILOSOPHIE FRANÇAISE, II, 456-467.

CARTÉSIANISME, ÉCOLE CARTÉSIENNE, I, 441-449.
Descartes. *Voyez plus haut,* Philosophie moderne.
Disciples de Descartes.
Rohault, V, 409-410.
De la Forge, II, 26-27.
Régis, V, 372-377.
Clauberg, I, 522-523.
Cordemoy, I, 578.
Wittichius, VI, 996.
Geulincx, II, 536-538.
Arnauld, I, 213-217.
Nicole, IV, 427-433.
Malebranche, IV, 73-89.
Lamy, III, 498-500.
Bossuet, I, 360-363.
Fénelon, II, 392-396.
Ruard Andala, I, 127.
Roel, V, 409.
Buffier, I, 396-400.
Polignac, V, 154-156.
Boursier, I, 370.

23[illegible]540

Le P. André, I, 127-134.
Terrasson, VI, 856-858.
La Morinière, IV, 343-345.
Lignac, III, 571-580.
Monestrier, IV, 288-290.
Fontenelle, II, 443-447.

Amis de Descartes et du cartésianisme.
Clerselier, I, 529-530.
Mersenne, IV, 231-232.
Salabert, V, 467.
Coccéius, I, 530-531.
Balthazar Bekker, I, 305-306.
Silhon, V, 653.
Villemandy, VI, 967.
La Placette, V, 106.
Jaquelot, III, 318-319.
Nieuwentyt, IV, 434-435.

Disciples dissidents de Descartes; spinozisme.
Spinoza, VI, 729-763.
Cuper, I, 616.
Cufaeler, I, 614-615.
Parker, IV, 557-558.
Law, III, 527.
Boulainvilliers, I, 369-370.
Bredenburg, I, 375.
Wachter, VI, 986.

Adversaires de Descartes; théologiens.
Voët ou Voetius, VI, 971-973.
Schook, V, 543-544.
Rapin, V, 336-339.
Guérinois, II, 610.
Le P. Hardouin, III, 16-18.
Le P. Daniel, II, 5-8.
Lherminier, III, 559-561.
Dutertre, II, 170-171.

Adversaires sensualistes et sceptiques.
Gassendi, II, 494-502.
Hobbes. *Voyez plus haut*, Philosophie anglaise.
Sorbière, V, 724-725.
La Mothe Le Vayer, III, 494-498.
Pascal, IV, 563-579.
Foucher, II, 453-456.
Bayle, I, 291-295.
Huet, III, 123-129.
Hirnhaïm, III, 94-97.

ECOLE SENSUALISTE DU XVIII^e SIÈCLE.

Idéologues et physiologistes.
Condillac, I, 543-551.
Bonnet, I, 352-358.
Bichat, I, 322-323.
Garat, III, 209-210.
Volney, III, 209-210.
Cabanis, I, 408-418.
Delisle de Sales, V, 469-471.
Bonstetten, I, 358-359.
Destutt de Tracy, II, 86-90.
Gall, II, 482-492.
Broussais, I, 375-381.

Encyclopédistes, II, 219-227.
Diderot, II, 101-106.
D'Alembert, I, 51-57.
Du Marsais, IV, 121-124.
Morellet, IV, 340-343.
D'Holbach, III, 111-115.
Toussaint, VI, 910-911.

Epicuriens, athées.
Levesque de Pouilly, V, 188-1
Deslandes, II, 62-65.
Mirabaud, IV, 276-278.
Lamettrie, III, 492-494.
Helvétius, III, 44-49.
D'Argens, I, 186-187.
Robinet, V, 405-408.
Maréchal, IV, 115-118.
Naigeon, IV, 382-385.

MORALISTES, PHILOSOPHES POLITIQUES ÉCONOMISTES.
La Rochefoucauld, III, 508-5
Labruyère, III, 470-477.
Vauvenargues, VI, 947-951.
Franklin, II, 467-471.
Burlamaqui, I, 404-405.
Montesquieu, IV, 295-313.
Voltaire, VI, 973-986.
Mably, IV, 1-7.
J.-J. Rousseau, V, 416-439.
Raynal, V, 367-371.
Quesnay, V, 321-325.
Turgot, VI, 913-929.
Condorcet, I, 552-557.
De Weiss, VI, 993-994.
J.-B. Say, V, 485-487.

ADVERSAIRES DE LA PHILOSOPHIE LISTE DU XVIII^e SIÈCLE.

Adversaires isolés.
Lignac. *Voyez plus haut*, I
de Descartes.
Monestrier, IV, 288-290.
Jaucourt, III, 319-331.

r, II, 692-693.
m, IV, 409-410.
rheyn, III, 49-51.
tus, IV, 172-181.
, IV, 404-406.
e de Staël, V, 764-769.
e Necker de Saussure, IV, 406.
r, V, 660.
, VI, 968-970.
, I, 312.

r et théologiens.
V, 149-153.
lartin, IV, 125-130.
', III, 521-527.
, I, 315.
ître, IV, 55-59.
ild, I, 342-346.

istes et éclectiques du XIX^e siè-

, IV, 131-134.
, V, 206-211.
, VI, 895-897.
guiere, III, 516-521.
ndo, II, 19-24.
, VI, 769-771.
le Biran, IV, 40-45.
Jollard, V, 439-455.
r, III, 324-344.

IE ITALIENNE, III, 295-

es italiens de la Renaissance.
Renaissance.
II, 299.
951-957.
II, 383-384.
, I, 359-360.
V, 354-357.
III, 300.
, II, 413-415.
I, 203-204.
, 300.
.
6.
, II, 521-523.
s ou Cromaziano, I, 401.
i, V, 410-411.
339-341.
103-104.
III, 300-301.

PHILOSOPHIE ALLEMANDE, I, 70-79.

Première époque, depuis Leibnitz jusqu'à Kant.

ÉCOLE DE LEIBNITZ ET DE WOLF.
Leibnitz, III, 528-543.
Tschirnhausen, VI, 912-913.
Wolf, VI, 997-1006.
Bilfinger, I, 329.
Thummig, VI, 1006.
Canz, I, 426.
Reinbeck, V, 389-390.
Walch, VI, 967-968.
Reusch, V, 398.
Richer, V, 404.
Baumeister, I, 287-288.
Knutzen, III, 454.
Meier, IV, 189-191.
Reimarus, V, 387-389.
Plouequet, V, 138-139.
Ludovici, III, 638.
Formey, II, 451-452.
Lambert, III, 485-492.
Schwab, V, 547-548.

ADVERSAIRES DE LEIBNITZ ET DE WOLF.
Lange, III, 500-501.
Crousaz, I, 602-604.
Ridiger, V, 403-404.
Buddé, I, 394-395.
Gellert, II, 512-513.
Crusius, I, 604-605.
Hollmann, III, 115.
Euler, II, 333-337.
Nicolai, IV, 424-426.

ÉCLECTIQUES INDÉPENDANTS, ACADÉMICIENS DE BERLIN.
Lacroze, III, 477-478.
Beausobre, I, 302-303.
Mérian, IV, 216-227.
Lhuillier, III, 562.
Prémontval, V, 197-200.
Sulzer, VI, 803-805.
Mendelssohn, IV, 205-210.
Steinbart, V, 771-772.
Eberhard, II, 171-172.
Eberstein, II, 172-173.
Platner, V, 106-111.
Meiners, IV, 191-193.
Lossius, III, 630.
Plessing, V, 128-129.
Selle, V, 571-572.
Feder, II, 391-392.

Jérusalem, III, 324.
Brucker, I, 385-389.
Zimmermann, VI, 1025-1026.
Herberth, III, 71.
Yrwing, III, 294.
Hennings, III, 51-52.
Campe, I, 425.
Jenisch, III, 324.
Georges Socher, VI, 670.
Tiedmann, VI, 899-900.
Wyttenbach, VI, 1007-1008.
Abel, I, 9-10.
Mauchart, IV, 175.
Gurlitt, II, 614.

MORALISTES, PHILOSOPHES POLITIQUES.
Puffendorf, V, 290-293.
Placcius, V, 104-105.
Jacques Thomasius, VI, 893.
Chrétien Thomasius, VI, 893-894.
Heineccius, III, 44.
Achenwall, I, 16.
Schmauss, V, 540-541.
Garve, II, 493.
Lessing, III, 552-557.
De Vattel, VI, 945-947.
Hœpfner, III, 110-111.
Abbt, I, 8-9.
Reinhard, V, 390.
Becker (Rodolphe-Zacharie), I, 306.
Klotzsch, III, 453-454.

Deuxième époque, depuis Kant jusqu'aux philosophes les plus récents.

ÉCOLE DE KANT.
Kant, III, 394-439.
Reinhold, V, 390-394.
Mellin, IV, 198-199.
Schultz, V, 545.
Schmid, V, 542.
Heydenreich, III, 86-87.
Beck, I, 304-305.
Ben David, I, 307-308.
Dietz, II, 106.
Mutschelle, IV, 339.
Snell, VI, 669-671.
Schaumann, V, 508.
Schmidt-Phiséldeck, V, 543.
Neeb, IV, 408-409.
Jacob, III, 305-306.
Tieftrunk, VI, 900.
Kiesewetter, III, 449.
Hoffbauer, III, 111.
Künhardt, III, 470.
Berger (Emmanuel), I, 315.
Kern, III, 448-449.
Boethius, I, 340.
Kindervater, III, 450.
Socher (Joseph), V, 671.
Fischhaber, II, 414.
Poelitz, V, 149.
Schwartz, V, 548.
Schmalz, V, 540.
Bergk, I, 316-317.
Feuerbach, II, 399-400.
Fülleborn, II, 473.
Flugge, II, 421.
Born, I, 359.
Kinker, III, 412.
Matthiæ, IV, 171.
Wendt, VI, 995.
Stæudlin, VI, 769.
Buhle, I, 400-401.
Tennemann, VI, 854-856.

Philosophes dissidents de l'éc Kant.
Schulze, VI, 545-546.
Beck, I, 304-305.
Berg, I, 314.
Maimon, IV, 18-21.
Bouterweck, I, 370-375.
Bardili, I, 286.
Ruckert, V, 456.
Krug, III, 465-470.

ÉCOLE DE FICHTE.
Fichte, II, 400-410.
Forberg, II, 447.
Niethammer, IV, 454.
Schad, V, 507.
Michaelis, IV, 272-273.
Reinhold. *Voyez plus haut* É Kant.
Schelling. *Voyez plus bas.*

ÉCOLE DE JACOBI.
Jacobi, III, 306-315.
Koeppen, III, 454-455.
Fries, II, 401-473.
Ancillon, I, 125-127.
Weiss (Chrétien), VI, 994.
Weiller, VI, 992.
Salat, V, 467-469.
Schmid (Théodore), V, 542.

ÉCOLE DE SCHELLING ET DE HEG Schelling, V, 508-520.

Hegel, III, 26-43.
Novalis, IV, 450-454.
Weber, VI, [illegible]
Ast, I, 234.
Leyser, III, 412.
Klein, III, 453.
Reiser, V, 404-405.
Abicht, I, 11.
Zimmer, VI, 1025
Stutzmann, VI, 787.
Berger (Ernst), I, 315.
Snabedissen, VI, 787-788.

Philosophes mystiques et dissidents.
Hamann, III, 12-16.
Baader, I, 264-270.
Schmid Frederic, V, 529-533.
Weishaupt, VI, [illegible]
Herder, III, 71-77.
Schleiermacher, V, 533-540.
Steffens, V, 701-703.
Richter Jean-Paul, V, 401-403.
Schneller, V, 543.
Krause, III, 455-465.
Herbart, III, 59-67.

FIN DE LA TABLE SYNTHÉTIQUE.



LISTE GÉNÉRALE

DES RÉDACTEURS

DU DICTIONNAIRE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES.

Anonyme. [X[1].]

ARTAUD, ancien inspecteur général de l'Instruction publique. [A....D.]

BARNI, ancien professeur de philosophie au lycée Charlemagne. [J. B.]

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, membre de l'Institut, ancien professeur de philosophie au collége de France. [B. S.-H.]

BARTHOLMÈSS, docteur ès lettres de la Faculté de Paris, membre correspondant des Académies de Berlin et de Turin. [C. Bs.]

BAUDRILLART, professeur suppléant au collége de France. [H. Bt.]

BÉNARD, professeur de philosophie au lycée Bonaparte. [Ch. B. ou C. B.]

BERSOT, ancien professeur de philosophie au lycée de Versailles. [E. B.]

BERTHEAU, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Poitiers. [A. B.]

BOUCHITTÉ, recteur de l'Académie d'Eure-et-Loir. [H. B.]

BOUILLET, ancien professeur de philosophie, inspecteur de l'Académie de la Seine. [N. B.]

BOUILLIER, membre correspondant de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Lyon. [F. B.]

CHARMA, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Caen. [A. Ch.]

COURNOT, inspecteur général de l'Instruction secondaire. [A. C. ou C..T.]

DAMIRON, membre de l'Institut, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Paris. [Ph. D.]

DANTON, ancien professeur de philosophie, inspecteur de l'Académie de la Seine. [A. D.]

DAREMBERG, bibliothécaire à la bibliothèque Mazarine. [Ch. D...G.]

DUBOIS D'AMIENS, secrétaire perpétuel de l'Académie nationale de médecine. [F. D.]

DUVAL-JOUVE, ancien professeur de philosophie, principal du collége de Grasse. [J. D.-J.]

EGGER, professeur agrégé à la Faculté des lettres de Paris. [E. E.]

FRANCK, membre de l'Institut, agrégé de philosophie près la Faculté des lettres de Paris. [Articles non signés.]

GARNIER, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Paris. [A. G.]

HATZFELD, docteur ès lettres de la Faculté de Paris. [A. H.]

HAURÉAU, ancien conservateur à la Bibliothèque nationale. [B. H.]

HENNE, ancien professeur de philosophie, recteur de l'Académie de l'Indre. [D. H.]

[1] Les lettres majuscules qui suivent chaque nom sont les initiales dont chaque auteur a signé les articles rédigés par lui.

JACQUES, ancien professeur de philosophie. [AM. J.]

JANET, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Strasbourg. [P. J.]

JOURDAIN, ancien professeur de philosophie, chef de division au ministère de l'Instruction publique. [C. J.]

LÈBRE, docteur en philosophie de l'Université de Lausanne. [A. L.]

LÉLUT, membre de l'Institut. [F. L.]

DE LENS, ancien professeur de philosophie, inspecteur de l'Académie du Gard. [L. D. L.]

MALLET, ancien professeur de philosophie, recteur de l'Académie de la Seine-Inférieure. [C. M.]

MANCEL, de Caen. [G. M.]

MARTIN, membre correspondant de l'Institut, doyen de la Faculté des lettres de Rennes. [TH. H.-M.]

MATTER, inspecteur général honoraire de l'Instruction publique. [J. M.]

MUNCK, orientaliste. [S. M.]

NAVILLE, ancien professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Genève. [E. N.]

PARISOT, professeur à la Faculté des lettres de Grenoble. [VAL. P.]

PAUTHIER, orientaliste. [G. P.]

DE RÉMUSAT, membre de l'Institut. [C. R.]

RENAN, orientaliste. [E. R.]

RIAUX, professeur de philosophie au lycée Charlemagne. [FR. R.]

ROUSSELOT, professeur de philosophie au collége de Troyes. [X. R.]

SAISSET, professeur agrégé de philosophie à la Faculté des lettres de Paris, maître de conférences à l'École normale supérieure. [EM. S.]

SIMON, agrégé de philosophie à la Faculté des lettres de Paris. [J. S.]

TAILLANDIER, professeur à la Faculté des lettres de Montpellier. [S. R. T.]

TISSOT, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Dijon. [J. T.]

VACHEROT, ancien directeur des études et maître de conférences de philosophie à l'École normale. [E. V.]

VAPEREAU, professeur de philosophie au lycée de Tours. [G. V.]

WADDINGTON-KASTUS, agrégé de philosophie près la Faculté des lettres de Paris. [W.-K.]

WILM, membre correspondant de l'Institut, inspecteur de l'Académie de Strasbourg. [J. W.]

ZÉVORT, ancien professeur de philosophie. [C. Z.]

ERRATA.

Tome I, page 49, ligne 9, *au lieu de :* après J.-C., *lisez :* avant J.-C.

— page 188, ligne 16, *au lieu de :* Soyons justes et reconnaissants, *lisez :* Soyons justes, et reconnaissons.

— — ligne 17, après le mot *occasionne*, il faut seulement une virgule.

Tome II, page 394, ligne 45, *au lieu de :* 1767, *lisez :* 1667.

— page 427, ligne 38, *au lieu de :* 470 avant J.-C., *lisez :* après J.-C.

— page 562, ligne 49, *au lieu de :* Marion, *lisez :* Marcion.

Tome III, page 482, ligne 34, *au lieu de :* 1697, *lisez :* 1597.

Tome IV, page 1, ligne 1, *au lieu de :* 1809, *lisez :* 1709.

— page 558, ligne 39; page 559, lignes 23 et 30, *au lieu de :* Xénophon, *lisez :* Xénophane.

Tome V, page 91, ligne 33, *au lieu de :* la famille de, *lisez :* la famille et.

— page 251, ligne 16, *au lieu de :* sous ce libre point de vue, *lisez :* sous ce triple point de vue.

— page 325, ligne 30, *au lieu de :* 1500, *lisez :* 1600.

Tome VI, page 895, ligne 5, *au lieu de :* 1790, *lisez :* 1794.

— — ligne 23, *au lieu de :* 1829, *lisez :* 1830.

L'article *Philosophie allemande*, dans le tome Ier, doit être signé C. B.

L'article *Science*, dans le tome VI, doit être signé Th. H.-M.

Paris. — Typographie Panckoucke, rue des Poitevins, 8 et 14.





LENOX



Bancroft
Purchas

